حسني زينه

العقل عند المعتزلة

•

تصور العقل عند القاضي عبد الجبار

دار الآفاق الجديدة
بيروت

العقل عند المعتزلة

الطبعة الأولى
١٩٧٨

حسني زينه

العقل عند المعتزلة

تصور العقل عند القاضي عبد الجبار

منشورات - دار الآفاق الجديدة - بيروت

الإهداء

إلى الصبر

الذي طاعن معي خيول الدهر ،

إلى أمــــي

عرفــان

أود أن أتقدم بخالص شكري إلى أستاذي الدكتور ماجد فخري على إرشاداته القيمة واتاحته بعض الكتب والمقالات النادرة من مكتبته الخاصة . كما أني مدين بالعديد من النصائح لاستاذي الدكتور ألبير نادر . ولا أنسى الجهد المشكور الذي بذلته السيدة مي حلواني لطباعة المخطوطة .

تمهيد

لم يحظ التأريخ للعقل وللنزعة العقلية في الإسلام بالكثير من اهتمام الباحثين العرب منذ بدأ الاعتناء بدراسة التراث . وتشهد على ذلك قلة الأبحاث التي تناولت هذا الموضوع منذ ما يزيد على ربع قرن . وسأعرض لها فيما يلي ، بإيجاز ، متبعاً الترتيب الزمني .

أولاً ــ كتاب الشيخ مصطفى عبد الرازق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٤٤ . يؤرخ الأستاذ عبد الرازق للعقل عرضاً في ثنايا محاولته تقصي معالم الفكر المنهجي ، وإرهاصات العقلانية ، في الرأي عند أبي حنيفة وتمام تطوره عند الشافعي . ويتوسع المؤلف في عرض مذهب الشافعي بصورة تبرز للأخير أهمية تكاد تطغى ، في عرف الكاتب ، على سبق أبي حنيفة التاريخي إلى اعتماد الرأي وتأسيس مباحثه.

ثانياً ــ كتاب الدكتور كريم عزقول ، العقل في الإسلام ، بيروت ، ١٩٤٦ . يحدد الدكتور عزقول ثلاث طرق لدراسة العقل في الإسلام . تعنى أولاها ببيان حقيقة العلاقة بين العقل والوحي ، وتحاول الثانية التأريخ لمواقف مفكري الإسلام من العقل كأداة للمعرفة اليقينية ، ومقدار السلطة التي أقروا له بها ، بينما تجتهد الطريقة الثالثة في استخلاص « الموقف الرسمي»

الذي وقفه الفكر الإسلامي من العقل ، كما يمكن أن تمثله « شخصية إسلامية كبرى ... تبنّى موقفها مجموع المسلمين » ، وذلك نظراً لخلو الدين الإسلامي من مؤسسة رسمية تحدد العقائد . أما الطريقة التي يختارها المؤلف فهي الثالثة ؛ وأما الشخصية فهي حجة الإسلام ، أبو حامد الغزالي . يظهر من مقدمة المؤلف أنه سيبرز تصور العقل في الإسلام معتبراً الإسلام نمطاً حضارياً لا من حيث هو نسق ديني . لذلك كان اختيار الطريقة الثانية أقرب إلى الاتساق مع الهدف المعلن للبحث . ولعل اختيار الطريقة الثالثة يعود إلى كون الدكتور عزقول يوحّد، ضمنياً ، بين الدين الإسلامي وبين النتاج الفكري للحضارة الإسلامية .

ثالثاً – كتاب الدكتور عبد الحليم محمود ، الإسلام والعقل ، القاهرة، ١٩٦٦ . يغلب على الكتاب أسلوب وعظي يبني عليه الكاتب تصنيفاً للمفكرين « الإبليسيين » يشمل الفلاسفة العقليين الإلهيين ، والمعتزلة القدماء والمحدثين .

رابعاً – كتاب الأستاذ محمد عاطف العراقي ، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، القاهرة ، ١٩٦٨ . يحاول الكاتب أن يبين أن ابن رشد ذو نزعة عقلية « تربط نسقه الفلسفي برباط محكم وثيق وتسري في كل جانب من جوانبه » (ص ١٤) . والمقصود بالنزعة العقلية هو اعتبار « العقل مقياساً ومعياراً على أساسه يحكم على الشيء بأنه صواب أو خطأ » (ص١٦). ويرى الكاتب أن تلتمس الفلسفة في مظانها الأصلية عند فلاسفة الإسلام ، لا في نظريات المتكلمين ، ولكنه لا يغلق باب العقلانية في وجه المعتزلة .

خامساً – كتاب الأستاذ حسين القوتلي ، العقل وفهم القرآن ، بيروت، ١٩٧١ . يقترح الكاتب ، في معرض تقديمه لرسالتي الحارث المحاسبي (« العقل »و « فهم القرآن ») ممثلاً رسمياً للعقل في الإسلام بديلاً للذي اقترحه الدكتور عزقول . وهو يقع في ما وقع فيه سلفه من خلط بين الإسلام من

حيث هو نسق ديني ، وبين الإسلام من حيث هو نمط حضاري متولد عن التفاعل التاريخي بين الدين وبين الظروف الموضوعية التي تحتّم عليه التعامل معها . فهو يقول تارة إن « مسألة العقل في الإسلام ينبغي أن تدرس في أصولها الأولى » (الكتاب والسنة) ، وتارة « من خلال برعمة الفلسفة الإسلامية عند منابعها الصافية ... من خلال فلسفة الحارث ابن اسد المحاسبي بالذات » (ص ١١٦) .

سادساً ــ كتاب الأستاذ جورج حوراني Islamic Rationalism (العقلانية الإسلامية) اكسفورد ، ١٩٧١ . يعالج المؤلف الناحية الخلقية من فكر القاضي عبد الجبار بصورة منهجية ، ولا يتطرق إلى النقد والتقويم إلا عرضاً . وسنعود إلى الكتاب بمناسبة الكلام عن النقاط ذات العلاقة الوثيقة بموضوعنا .

يتضح من استعراض هذه الأبحاث أنها لا تخلو من اعتماد أحد المناهج الثلاثة التي أشار إليها الدكتور عزقول فيما تقدم ، وأنها تتجه باتجاهين : يعتمد أحدهما المنهج الثالث ، أي اختيار ممثل رسمي ، وهو ما فعله عزقول والقوتلي ، أما الإتجاه الثاني فيعتمد المنهج الثاني ، أي التأريخ لمواقف مفكري الإسلام من العقل ، وهو ما فعله كل من عبد الرازق والعراقي وحوراني . الإتجاه الأول لا يمكنه أن يحقق الموضوعية إلا إذا كان يحتوي على قاعدة كفيلة بالحد من تعدد النتائج والتوصل إلى حصرها بواحدة . ولكن يبدو أنه يفتقر إلى مثل هذه القاعدة ، لأننا رأيناه يفضي إلى نتائج متباينة متنافسة ، تبعاً لتعمق الباحث في هذا المفكر أو ذاك . أما الإتجاه الثاني ، فيبدو أقرب إلى الموضوعية وأقدر على استيعاب تنوع النتائج . وتأتي محاولتنا التأريخ للعقل عند المعتزلة إسهاماً في متابعة هذا الإتجاه .

من المتعارف أن المعتزلة كانوا رواد المذهب العقلي في تاريخ الفكر الإسلامي . إلا أن ما بقي لنا من آثارهم ، باستثناء « كتاب الانتصار »

للخياط ، لم يتعد ، حتى زمن لا يتجاوز البضع سنوات ، شذرات متفرقة نجدها في ثنايا ردود خصومهم ، أو إشارات مقتضبة في كتب مؤرخي الفرق . لذلك عز أن نجد عن تصورهم للعقل دراسة تشبع فضول الباحث. إلا أن اكتشاف مخطوطات « المغني في أبواب التوحيد والعدل » ، أهم كتب القاضي عبد الجبار*، في مطلع النصف الثاني من القرن العشرين ، هيأ لنا الاطلاع على كنوز مغمورة من الفكر المعتزلي الأصيل . أتى القاضي في القرن الرابع الهجري ليرث تراثاً أنضجته عدة قرون من الجدل المدرسي بين أصحاب المذهب نفسه من جهة ، وبين المنفصلين عنهم كالأشعري مؤسس المذهب المعروف باسمه ، وابن الراوندي الملحد من جهة ثانية .

ويدل الروح الذي كتبت فيه أجزاء « المغني » على مدى تنبه الكاتب إلى الطبيعة المركبة للعقل ، كما تنم قراءة تلك الأجزاء عن احتكام مستمر إلى قضاء العقل والثقة المطلقة بذلك القضاء . بيد أن المعالجة المسهبة الوحيدة للعقل هي تلك التي نجدها في الفصل « في بيان مائية العقل وما يتصل به » في الجزء الحادي عشر من « المغني » (١) . هذا متوقع لأن القاضي لم يكن بصدد بحث في النفس الإنسانية وقواها ، وإن كان ينثر مسلماته السيكولوجية في سياق جدله حول القضايا البارزة في علم الكلام . ويبدو أن تلك القضايا كانت تستأثر بقدر أكبر من الإهتمام إذا قيست بالمسائل التي بدأ يتداولها التقليد الفلسفي الناشيء منذ قرابة قرن ، حتى أن اللغة التي كان صاحب المغني يصوغ بها عباراته النفسية هي لغة علم الكلام الممثلة لأسلوب ما قبل الفلسفة ومصطلحاته . إلا أننا لا نكاد نجد في موسوعة القاضي معالجة منتظمة مقصودة تنسق تصوره للعقل في نسق واحد يتناول فيه ، بشكل منهجي ، مختلف جوانب هذا التصور في علاقته ببقية عناصر تفكيره .

---

* – راجع سيرة عبد الجبار في الملحق .

١ – المغني ج ١١ ص ٣٧٥ – ٣٨٧ .

إن هدف البحث الحاضر هو محاولة استقراء تصور منسق للعقل مما أتيح لي الاطلاع عليه من آثار القاضي . هنا قد يطرح السؤال المشروع : إذا كان القاضي قد أملى ما أملى كمتكلم مسلم يهمّ أول ما يهمّ باثبات النبوة وحسن البعثة وصحة التكليف ، فمن أين لنا أن نبحث في فكره عن الجانب الفلسفي ، لا سيما وأنه لا يذكر أحداً من المشتغلين بالفلسفة باسمه ، ولا يكاد يشير إليهم من غير غمزة ولو خفية ، ولا يستعمل مصطلحاتهم بل ينتقدها ويردها ، ويؤثر عليها ما تعارف عليه أبناء صنعته ؟ إن البحث الحاضر يعتمد على شرعية معالجة المضامين أو المواقف الفلسفية الكامنة « عفوياً » في مؤلفاته ، ووجود مثل هذه المضامين أو المواقف هي الفرضية التي يحاول إثباتها . لما كانت هذه المضامين « كامنة عفوياً » فإن النظر إليها « في ذاتها » لا بد أن يخضعها لمقولات مختلفة ، حتى لو أخذ إطارها بعين الاعتبار ، وخصوصاً إذا قيست بغيرها من المضامين .

إن دراسة فكر القاضي عبد الجبار ترمي عملياً إلى إعادة تبويب المسائل التي تعرّض لها فعلاً ، بما يتوافق ووجهة نظر الباحث . ومن شأن هذه الإعادة أن تعكس ، إلى حد بعيد ، طريقة أو طرق التبويب السائدة في عصر الباحث . إن مقاربتنا لتصور القاضي تعي كونها « تأويلاً » محدوداً لهذا التصور . سأكتفي بتعيين حدود هذا التأويل سلبياً بالقول إنها تتوقف عند حدود التوسع المعقول أو التقدير الاستقرائي ، فلا تتعداها إلى «التقويل» ، آملاً أن يتضح ذلك من خلال البحث وأن أتمكن من التقيد بهذا النهج أيضاً . لن تقتصر هذه المقاربة ، في بيانها لخصائص هذا التصور ، على تلك التي استحقت أن يذكرها القاضي صراحة — في معرض تعريفه للعقل مثلاً — بل ستحاول استقراء تلك الخصائص الخلقية أو المضمرة التي تبوح بها بعض مواقفه من مسائل عرضت له فعلاً أو من تلك التي « يعرّضه » لها تبويب البحث الحاضر .

لا شك أن للتأويل محاذير – وربما كان دارس علم الكلام أدرى بها –
بيد أن هذا لا يعني أن التأويل خيانة ، بل أن ثمة فجوة لا تردم تماماً ، بين ما قاله القاضي منذ قرابة ألف عام ، وبين ما يمكن أن يقال الآن أنه فكر به أو كان يعنيه . هكذا تغدو الموضوعية التي ترومها النظرة الفينومينولوجية ناقصة لأنها تتجاهل ، بشكل ما ، « موضوعية » الذات التي ستعيد تركيب الموضوع في محاولتها لفهمه بمعزل عن أية قيم ومعايير أخرى . ولذلك فهي ، أي النظرة الفينومينولوجية أو الموضوعية ، لا تتعدى كونها ، في أفضل الحالات ، نية حسنة تعتبر من أهم ما ينبغي أن يتحلى به الباحث .

الضمانة المعقولة للاستقراء أو التأويل المشروع ، وهي في الوقت نفسه معامل صدقه ، تبقى تلك المستمدة من الاتساق الداخلي لتفكير القاضي والذي هو مطلب أساسي يحرص عليه كل الحرص . لذلك فان التصور المستقرأ يصدر من مصادر ثلاثة هي : (١) ما يصرح به القاضي كتعريف للعقل ، (٢) المعاني المختلفة لهذه الكلمة في الأطر التي يستعملها فيها ، و(٣) الطريقة التي يتصرف بها « الشيء » المشار إليه في (١) و(٢) حيال بقية مكونات فكر عبد الجبار ، أو علاقة هذا العنصر ببقية عناصر نسقه الفكري المفترض . وفي تقديري أن هذه الطريقة أو العلاقة تساعدنا على معرفة كيفية تفاعل العقل ومدى تأثيره في تكوين العناصر الأخرى ، وتأثيرها هي أيضاً في تكوينه .

إن من طبيعة التصور أن يكون متعدد الأبعاد ، وهو بذلك يفارق المعنى الذي هو أحادي البعد . فكأن التصور يتشعب في فضاء الهندسة الفراغية بينما الثاني يمتد على سطح الهندسة المستوية . ولا بد لعرض تصور العقل في مقال من « ترجمته » إلى معان ترسم أبعاده . إن تصور القاضي للعقل يلهم نظامه الفكري . والعقل عنده قادر على أن يحكي ، ابتداء من

الله ، حكاية الوجود والواجب ، وهو قادر على العلم وعلى تبرير العمل وما السمع الذي أثار همم المتكلمين إلا ميدان اللقاء لها . سأحاول في البحث الحاضر أن أعرض لهذه الأبعاد على ضوء المنهج المتقدم ذكره ، فأبدأ بمقدمة تاريخية تساعد على تحديد موقع تصور عبد الجبار للعقل في حركة علم الكلام ، ثم أثني بفصل في « الخصائص العامة لتصوره للعقل » ، وأشفع ذلك بفصل في « العقل والعلم » وآخر في « العقل والعمل » ، ثم أختم بفصل في « العقل والسمع » .

مقدمة تاريخية

ترمي هذه المقدمة إلى رسم خطين إحداثيين متعامدين لحقل مرجعي تقريبي يتحرك تصور القاضي للعقل ضمن نطاقه . يتكون المحور العمودي من « نظرة موجزة إلى العقل في تاريخ الاعتزال » والأفقي من « نظرة موجزة إلى العقل عند المتكلمين المعاصرين لعبد الجبار » . وقد يكون من المفيد التصريح بما ينطوي عليه هدف هذه المقدمة من اقتصار على المتكلمين سواء من أسلاف صاحب المغني أو من معاصريه . لن نتطرق إلى تأريخ لتصور العقل في الفكر الإسلامي حتّى ذلك العصر ، وإذا ذكر أحد من أهل التصوف أو السلف أو الفلاسفة فيأتي ذكره عرضاً .

أ ــ نظرة موجزة إلى العقل في تاريخ الاعتزال .

تعدّدت التفسيرات حول عوامل نشأة علم الكلام ، ولكن أياً كان التفسير الذي نعتمده فمما لا شك فيه أن النقاش في القدر كان من أوائل الموضوعات المثارة . هل قدر الانسان من فعله وابتدائه أم إنه قدر محتوم ؟ قالت القدرية بالقدرة والاستطاعة ونفتهما الجبرية . ويحسن بنا أن نشير هنا إلى أن القرآن يحتوي على آيات تحتمل تأويلاً قدرياً مثل« إنا هديناه

السبيل إما شاكراً وإما كفوراً » أو « قل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » ، وأخرى تبرر الجبر ومثالها « كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء » والآية « قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا »[1] . وقد مالت الجبرية ، في القرنين الثاني والثالث للهجرة ، إلى تلفيق الأحاديث المؤيدة لدعواها واستشرى الخلاف بينها وبين خصومها القدرية . ولعل هذا النقاش «كان فاتحة عهد العقلانية في الاسلام » على حد تعبير فنسنك[2] . وفي الوقت الذي بدأت فيه تلك العقلانية تنمو وتتكامل على أيدي أصحاب العدل والتوحيد ، أرباب علم الكلام الحقيقيين ، جاءت ردة فعل غلاة أهل السنة الأوائل تجاه « مجوس الأمة » عنيفة على الرغم من كون القرآن الكريم يحض في العديد من آياته على الاسترشاد بنور العقل . من ذلك قوله تعالى : « ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون »[3].

ولكن الخلاف بين الجبرية والقدرية لم يخل من أبعاد سياسية ، يؤكد ذلك ما يرويه القاضي عن شيخه أبي علي الجبائي من قوله : « إن أول من قال بالجبر وأظهره معاوية ، وأنه أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه ، ليجعله عذراً فيما يأتيه ويوهم أنه مصيب فيه ، وأن الله جعله إماماً

---

١ – الإنسان : ٣ ، الكهف : ٢٨، الأعراف : ١٨٨ ، التوبة : ٥١، على الترتيب .

٢ – A.J. Wensinck, The Muslim Creed, Cambridge, 1932, P. 53

٣ – البقرة : ١٦٤ . كما يرد ذكر العقل أكثر من ثلاثين مرة بصورة الفعل الثلاثي(عقل) أو مترادفاته (أولي الألباب) مثلا : البقرة : ٧٦ ، ١٧٠ ، ١٩٧ ، ٢٤٢ ، عمران : ٦٥ ، الأعراف : ١٦٩ ، يوسف : ٢ ، هود : ٥١ ، الأنبياء : ٢١ الخ.

وولاه الأمر ، وفشى ذلك في ملوك بني أمية » (٤) . ويمكن فهم دواعي معاوية لترويج الجبرية إذا ما ألمعنا إلى الظروف والعوامل التاريخية — الإقتصادية والسياسية — التي قد تكون « أجبرته » على ذلك . كان على ابن أبي سفيان أن يواجه نتائج الحروب الأهلية التي أعقبت مقتل آخر اثنين من الراشدين وفتور موجة الفتح الإسلامي من جهة ، كما كان عليه أن يواجه توتراً متصاعداً — قديماً نسبياً في تاريخ العرب — بين القبائل البدوية والسلطة المركزية في المدن من جهة ثانية . بدأت تلك القبائل تشعر بأنها حرمت من حصتها في الفتوحات بعدما أوقف عمر بن الخطاب تقسيم الأراضي المفتوحة وآثر إبقاءها أراضي جزية ترد على بيت المال ما به قوام دولة المسلمين . لذلك ظلّت تلك القبائل تنظر إلى السلطة كتعبير عن سيادة قريش وبخاصة بعدما جنح عثمان إلى تولية العديد من أبناء أمية وبرزت مطامع هؤلاء بالحكم . ظهر بنتيجة هذه العوامل حزبان سياسيان متعاكسان تجمعهما معارضة خلافة الأمويين باعتبارها مغتصبة،وما هذان الحزبان سوى الشيعة والخوارج . أقر الأولون بالنص على الخليفة والآخرون بالانتخاب الواسع (٥) . ولما كان الإسلام دين ودولة تحتم على الأحزاب السياسية أن تبرر عقائديتها بالاستناد إلى القرآن والسنة . فما كان من معاوية ، على ما يبدو ، إلا أن عمد إلى « المتشابهات » يستقي منها مبرراً لحكمه .

أدت محاولة معاوية تركيز السلطة نهائياً وجعلها وراثية وإثراء الأمراء الأمويين ممن أقطعوا الأراضي الزراعية الواسعة إلى ارتفاع الأصوات المنتقدة للاثراء الفاحش ، كصوت أبي ذر الغفاري ، ولعقائدية الجبر التي

---

٤ — المغني في أبواب التوحيد والعدل ج ٨ ص ٤ . وهذا يجعل الجبرية ترقى إلى ما قبل الجهم بن صفوان المتعارف كأول من قال بالجبر وأظهره في ترمذ .

٥ — انظر عبد العزيز الدوري ، مقدمة في التاريخ الإقتصادي العربي ، بيروت ١٩٦٩ ص ص ١٧ — ٢٢ .

تبرر الاستبداد والظلم الإجتماعي ، كصوت القدرية . وقد اتسمت هذه الفرقة أيضاً ، على الصعيد السياسي ، بنقد الطبقة الحاكمة لانحرافها عن جادة الدين وتهاونها بأوامره ونواهيه . ويروى أن عطاء بن جسار القاص ومعبد الجهني أقبلا على الحسن البصري ، ذات يوم ، وسألاه عن أولئك الأمراء ، أمراء أمية ، الذين يسفكون دماء المؤمنين ويتذرعون بأن ذلك من قضاء الله وقدره فأجابهم : إن أعداء الله يكذبون . كما يروى أنه عرض بولاة الأمويين وعمالهم ، وخاصة الحجاج ، تعريضاً شديداً واتهمهم بأنهم « أخافوا من فوقهم من أهل العفة ، وظلموا من تحتهم من أهل اللمة ... وجددوا الثياب وأخلقوا الدين » [٦] وثمة دلائل تشير إلى أنه تكلم « في شيء من القدر ثم رجع عنه » للتقية [٧] . إلا أن رسالته إلى عبد الملك بن مروان ، التي شكك الشهرستاني [٨] في صحة نسبتها إليه ، تشهد أن « ليس الجور والظلم من قضاء الله ولكن قضاءه أمره بالمعروف والعدل والاحسان وإيتاء ذي القربى » وبأن الحسن لم يخف موقفه من ذوي السلطان [٩] .

يتضح من رسالة الحسن البصري أن القدرية عولت على العقل في ردها على الجبرية ، وإن لم تسمه أو تفصل الكلام فيه . فعندما ينفي الحسن الظلم عن الله يستند إلى قياس الغائب بالشاهد ، مفترضاً اطراد صحة هذا البرهان المعدود من أهم أدوات المعرفة العقلية . يقول آوبري : « إزاء صرامة تزمت السلفيين الذين كانوا يكرهون العلم اليوناني المستورد حديثاً ، وإزاء

---

٦ – امالي المرتضى ق ١ ص ص ١٥٤ – ١٥٥ . مذكور في « المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية » لمحمد عماره ، بيروت ، ١٩٧٢ ص ١٧٠ وأيضاً

Hellmut Ritter, Studien Zur Geschichte der islamischen Frommigkeit I, in Der Islam, XXI, 1933, pp. 59, 60 sq.

٧ – هلموت ريتر ، المرجع السابق ص ص ٥٩ – ٦٠.

٨ – الملل والنحل ، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل ، القاهرة ١٩٤٨ ، ج ١ ص ٦٣ .

٩ – هلموت ريتر المرجع الأسبق ص ٦٩ .

الشطحات المتعتقة للشيعة المتطرفين الذين وصل بعضهم إلى حد تأليه علي ... ذهب المعتزلة إلى أن الأمل الوحيد لتوطيد دعائم إسلام قوي وموحد يكمن في إرساء مجموعة من العقائد ، يقبلها العقل المدرب ويمكن فرضها بالقوة المادية » [١٠] . وما تلك العقائد سوى الأصول الخمسة [١١] التي تدخل تحت رأسين أساسيين ، هما التوحيد والعدل ، اعتمدهما المعتزلة كتأويل أصيل لجوهر الدين ونافحوا دونهما أعداء الملة ، سواء كانوا من أصحاب التجسيم والتشبيه أو من أصحاب المذاهب والديانات الأخرى من المنتقدين . الواقع أن المشكلة لم تطرح فقط على الصعيد النظري الذي يشير إليه آربري ، بل الأغلب أن نشأة الاعتزال — كامتداد مطور للقدرية — لم تكن بعيدة هي أيضاً ، وكما هو متوقع ، عن الواقع الاجتماعي والسياسي فيظهر الاعتزال كحركة تحررية (ليبرالية) ، تدعو إلى موضوعية القيم وسيادة القانون العقلي [١٢] في مواجهة الاستبداد والتسلط الفردي الصاعد منذ بداية عهد بني أمية ، مستندة دعوتها إلى ما اعتبرته محكماً من آي الكتاب ، وصحيحاً مما أثر عن الرسول [١٣] .

لجملة هذه العوامل أظهر قدماء المعتزلة ميلاً إلى الاعتماد على العقل . ويبدو أن واصل بن عطاء كان أول من ذهب إلى أن الحقيقة تعرف « بحجة

---

١٠ — A.J. Arberry, Revelation and Reason in Islam, London, 1957, p. 19.

١١ — وهي : التوحيد ، العدل ، المنزلة بين المنزلتين ، الوعد والوعيد ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . راجع كتاب الإنتصار للخياط القاهرة ، ١٩٢٥ ص ص ٥، ٦٧.

١٢ — قارن فيما يلي « العقل والعمل » .

١٣ — بينما ذهب ابن حنبل عندما رفض القياس كبدعة تذكره بالمعتزلة إلى توسيع قاعدة الحديث حتى ضم منه ما كان ضعيف الإسناد بنظر غيره من العلماء . أنظر :

I. Goldziher, Encyclopedia of Islam, Leiden, 1913, VI, p. 189.

عقل » (١٤) وأن ثمامة بن أشرس كان أول من قال بتقديم المعرفة العقلية على المعرفة السمعية (١٥) لما عرف عنه من سعة اطلاع على الفلسفة اليونانية وحرية الرأي ، حتى أنه رمي بالزندقة وسجن . ولم يكن معاصره أبو الهذيل العلاف أقل منه اطلاعاً على تلك الفلسفة التي ينم تعريفه للعقل عن تأثيرها في فكره ، فالعقل عنده : « منه علم الاضطرار الذي يفرق به بين نفسه وبين الحمار وبين الأرض وما أشبه ذلك ومنه القوة على اكتساب العلم » (١٦) . يظهر أن أبا الهذيل أدرك علاقة العقل بالوعي أو الشعور فجعل مفهومه يصح على الاثنين من حيث أن به تعقل الأشياء . وهو في تصوره للعقل كقوة أقرب إلى الأصول اليونانية المعروفة له (١٧) ، وأميل إلى تقرير ما يشاهد موضوعياً منه إلى إخضاع التصور إلى النقد الذي قد تحتمه ضرورات الاتساق الداخلي للمذهب ، كما سيفعل أبو علي الجبائي من بعده . كانت فكرة الاتساق الداخلي محورية في نظر الجبائي الكبير ، إذ يمتاز صحيح العلوم أو المذاهب ، عنده ، عن فاسدها بكونه « قد بني على علم الاضطرار ، ولم تتناقض فروعه ، ولا صح حصول ما يوجب نقض ما بني عليه من الأصول ، ولا يقدح فيه إلا بما يصح الخروج منه » (١٨) . ويبدو أن صياغته لنوع من أنواع « نظرية الاتساق » تأثرت هي أيضاً

---

١٤ – أبو هلال العسكري ، كتاب الأوائل (مخطوط باريس رقم ٥٩٨٦) مذكور في الصفحة ١٢٤ من مذهب الذرة عند المسلمين تأليف س بينس ، ترجمة أبو ريده . القاهرة ١٩٤٦ .

١٥ – أي قبل قرابة قرن من قول الرازي بذلك في كتابه الشهير والمفقود في النبوة . أنظر Marie Bernand, La notion de'ilm chez les premiers Mu'tazilites Studia Islamiea, 38, 1973, p. 44.

١٦ – الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، طبعة ريتر ، استانبول ١٩٣٠ ، ص ٤٨٠ .

١٧ – ككتاب البرهان لأرسطو الذي يذكره الفارابي ، رسالة في العقل طبعة بويج ، بيروت ١٩٣٨ ، ص ٨ .

١٨ – المغني ، ج ١٢ ص ٢٠١ .

بنموذج الرياضيات ، على غرار سبينوزا ولايبنتز وبراند بلانشارد وفرانسيس برادلي [١٩] ، إذ أطلع شيخنا على زيج الخوارزمي وألف في الرد على المنجمين [٢٠]. وقد بدت المثالية التي انتهى إليها أبو علي شديدة التطلب خطيرة النتائج النظرية لتلميذه الأشعري [٢١] كما أن الجبائي الابن ردها لعجزها عن استيعاب غير العلوم المكتسبة ، فالتناقض لا يصح إلا فيها ، أما الضرورية فلا يصح فيها التناقض ولا حاجة فيها إلى الاتساق [٢٢] . وسنرى فيما بعد أن عبد الجبار يميل إلى الأخذ برأي أبي هاشم . ألا أن تصور المدرسة الجبائية اللاحقة للعقل قد طبع بطابع « العلاقات الداخلية » المميزة لنظرية الاتساق ، فقد « منع الجبائي أن تكون القوة على اكتساب العلم عقلاً » [٢٣] نتيجة لحرصه على عدم تكليف الإنسان قبل تكامل عقله. إن رده لقول أبي الهذيل يستند إلى الأساس اللغوي – فيقال عقل عقلاً – الذي كان له دور بارز ، على ما يبدو ، في مدرسته ، وبذلك يكون العقل

---

١٩ – لعرض موجز النظرية راجع :

John Mackie, Truth, Probability and Paradox, Oxford, 1973, pp. 22-27.
Encyclopedia of Philosophy, New York, 1967, Vol. I, pp. 320-321. Vol. 2, pp. 130-133, Vol. 7, pp. 125-126 sq.

٢٠ – ابن المرتضى ، طبقات المعتزلة ص ص ٨٢ – ٩٩ مذكور في مذاهب الإسلاميين ، د . عبد الرحمن بدوي ، بيروت ١٩٧١ ، ص ٢٨٣ .

٢١ – يروى البغدادي أنه « أجاز اشتقاق اسم (لله) من كل فعل فعله وألزمه شيخنا أبو الحسن رحمه الله أن يسميه محبل النساء لأنه خالق الحبل فيهن فالتزم ذلك». الفرق بين الفرق ، تحقيق عبد الحميد ، القاهرة ، ص ص ١٨٣ – ١٨٤ .

٢٢ – المغني ، ج ١٢ ص ٣٨ .

٢٣ – مقالات ، ص ٤٨١ .

« فعلاً » لا قوة. والعقل عنده هـو العلم [٢٤] « وانما سمي عقلاً لان الإنسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه عنه » [٢٥].

اما ابو عثمان الجاحظ فالى جانب اثباته قدرة العقل على الفهم وتجنيب الإنسان ما يضره يضيف للعقل قدرة يمكن ان تسمى « نقدية » فيقول: « فلا تذهب الى ما تريك العين واذهب الى ما يريك العقل. وللامور حكمان، ظاهر للحواس وحكم باطن للعقول والعقل هو الحجة » [٢٦]. ولم يكن الكندي [٢٧]، معاصر ابي عثمان غريباً عن التيار المعتزلي السائد في عصره الا ان ما وصلنا من تصوره للعقل لا يشذ، من وجهة نظر البحث الحاضر، عن الخط الأرسطوي العام.

يظهر الإعتزال اذن دعوة سافرة الى الإعتماد على العقل او النظر العقلي. ولكن الا يمكن اعتبار الرأي والقياس عند الشافعي ارهاصات لعقلانية متنامية في اوساط السنة، وذلك دون كبير مجافاة للواقع؟ على اية حال، لما كان النظر لا يبطل الا بنظر، انجرف المفكرون والمتكلمون في تيار المعتزلة عندما بدأوا يردون عليهم ويحاولون تفنيد اقوالهم. او لم نر تابعياً صدوقاً كالحارث المحاسبي يتصدى لهم بالكلام فيستأهل غضبه العامة

---

٢٤ – يلاحظ القاضي أن « أهل اللغة [ليس] يقصدون [بالعقل] إلى العلم وإنما يفيدون به المنع وما يجري مجراه وقع ذلك بالعلم أو غيره » ولكنه يجوز، من ناحية ثانية، في اللفظ أن يصبح النوي أن يستعمله فيما وضع له في اللغة وأن يفيد بالاصطلاح غير ذلك. المغني ج ١١ ص ص ٣٨٧، ٩٢.

٢٥ – مقالات، ص ٤٨٠.

٢٦ – كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون طبعة مصر بدون تاريخ، ج ١ ص ص ٢٠٣ – ٢٠٦ – ٢٠٧.

٢٧ – رسائل الكندي، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريده، القاهرة، ١٩٥٠، ج ١ ص ٣٥١.

بتحريض مـــن احمد بن حنبل [٢٨] . ام لم يجتهد الأشعري [٢٩] ، شيخ اهل السنة والجماعة ، في اظهار النبي العربي ، في رده على الأعرابي الذي جادله في قوله «لا عدوى ولا طيرة» ، بمظهر المحاج « بالحجة المعقولة [التي هي] رد الشيء الى شكله ونظيره» ؟ ان رفض الإعتزال ورده لم يمنعاه من اضفاء لون من العقلانية على علم الكلام اللاحق خاصة والإسلام عامة.

ب ـ نظرة موجزة إلى العقل عند المتكلمين المعاصرين لعبد الجبار :

اتسم عصر القاضي بتعاظم اهمية العقل ، كحكم في القضايا في حياة المسلمين الفكرية ويمكن ان يعزى ذلك الى عوامل عدة منها : ١ ـ نشاط حركة الترجمة وتنامي معرفة العرب باليونان وخاصة السفسطائيين وبعض محاورات افلاطون ومنطق ارسطو وطبيعياته ، ٢ ـ بروز الفلاسفة والمناطقة كالفارابي وابن سينا ومتى بن يونس والسجستاني ، ٣ ـ تعدد الفرق الكلامية الأم كالمعتزلة والأشاعرة والماتريدية واحتدام الخلاف بينهما ، الى جانب الخلافات التفصيلية داخل الفرقة الواحدة.

وقد كثر لغو الناس بالعقل في تلك الحقبة. فمن قائل ان « العقل هو خليفة الله في الارض» [٣٠] ومنشد :

---

٢٨ ـ كان ابن حنبل يقول : « لا تنظر في كتب أبي عبيد ، ولا فيما وضع اسحق ولا سفيان ولا الشافعي ولا مالك وعليك بالأصل » . أنظر العقل وفهم القرآن لحسين القوتلي ، بيروت ١٩٧١ ص ١٢٩ .

٢٩ ـ رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ، في كتاب اللمع ، تحقيق الأب مكارثي ، بيروت ، ١٩٥٣ ، ص ٩٢. إن صحة نسبة هذه الرسالة إلى الأشعري ، وإن كانت مبينة في مقدمة المحقق ، أو عدم صحتها لا تؤثران فيما نحن بصدده .

٣٠ ـ أبو الحسن العامري مذكور في

Henri Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Paris, 1964, p. 234.

ذو العقل يشقى في النعيم بعقله وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم [31]

أو قائل :

كذب الظن لا امام سوى الـ عقل مشيراً في صبحه والمساء [32]

حتى ان الفارابي رأى ان يؤلف ، في اواسط النصف الأول من القرن العاشر ، رسالة في العقل يوضح فيها مختلف المعاني المتداولة، يتوقف فيها طويلاً عند رأي ارسطو وينوه عابراً بآراء المتكلمين وجمهور الناس . ان عكس الآية ، والتأمل لمدة اطول في المعاني المتعارفة عند الناس والمتكلمين في ذلك العصر ، اعظم فائدة لمن يود التأريخ لتصوّر العقل واكثر اثارة لفكره . وقد تدخل في اطار هذا المشروع ، عندئذ ، دراسة لفهم الفارابي نفسه لنظرية ارسطو في العقل كحالة خاصة .

لما كان من الواضح ان مثل هذا المشروع يتعدّى الحدود التي رسمتها للبحث الحاضر ، فقد يكون من المناسب ان اقصر هذه النظرة على امرين : أولاً ــ الإشارة بايجاز شديد الى تعريفات العقل الشائعة عند بعض متكلمي ذلك العصر ، مع امكان العودة الى بعضها بشيء من التفصيل من خلال المقارنات التي لا غنى عنها في مواضع متفرقة من متن البحث . ومن هؤلاء معتزلي يهودي ، اخذ عن ابي علي ، وهو سعديا الفيومي الذي رأى ان العقل « قوة حاصرة وقوة مميزة » [33] . ولا اظن الماتريدي يبتعد كثيراً عن هذا المعنى حين يقول : « العقل ... يجمع بين المجتمع

---

٣١ ــ المتنبي ، هجاء ابن كيغلغ .

٣٢ ــ المعري ، الملوك والمهدي المنتظر ، اللزوميات .

٣٣ ــ Georges Vajda, Autour de la theorie de la connaissance chez Saadia, R.E.J., 126, 1967, p. 175.

ويفرق بين الذي حقه التفريق . وهو الذي سمته الحكماء العالم الصغير »[٣٤] وان لم يحدد ماهية الذي يجمع ويفرق . ولا يخرج البغدادي عن خط التعريف الوظيفي للعقل فيجد « ان العقول تدل على صحة الصحيح واستحالة المحال »[٣٥] . ولا يخرج تكوين العقل كقدرة معرفية ، عندهم ، عما هو متعارف في اوساط علم الكلام . فتنقسم معارفه الى علم ضروري « لا ضد له من الجهل » على حد تعبير الماتريدي ونظري ، او مكتسب ، وهو ما يقدر عليه الإنسان بالإستدلال[٣٦] .

ثانياً — التوقف لمدة اطول امام تصور اهم متكلم من معاصري القاضي ، اي الإمام الباقلاني . وفي تقديري ان مما يعزز هذه الخطوة ، وورود تصوره للعقل في سياق نقد — قد لا يخلو من التناقض ! — للتصور المعتزلي . لا نكاد نجد في كتابه « التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة »[٣٧] تعريفاً واحداً للعقل . على أنني أميل الى الإعتقاد انه من الممكن استقراء مفهوم ، مشابه في جملته للمفاهيم التي تناولناها في الفقرة السابقة ، ان من حيث الوظيفة حين نطالع كلامه عن « الأمور المنقسمة في العقل الى أمرين لا واسطة بينهما » او عن انقسام « الشيء في العقل الى قسمين أو أقسام عدة يستحيل أن تجتمع كلها في الصحة والفساد »[٣٨] ، او

---

٣٤ — كتاب التوحيد ، تحقيق د . فتح الله خليف ، بيروت ، ١٩٧٠ ، ص ٥ . العالم عند الماتريدي « مؤلف مفرق » (بالفتح) بل هو « أعجوبة في (التأليف) » ص ١٥ . هل كان الماتريدي يعتبر العالم الصغير « نظاماً » للمعارف أم « قوة منظمة » (بالكسر) أم الإثنين معاً ؟ إن إشاراته المتفرقة إلى العقل ترجح الإحتمال الأخير ولو أن الأغلب أن المشكلة لم تعرض له على هذا الوجه أصلا .

٣٥ — أصول الدين ، استانبول ، ١٩٢٨ ، ص ٢٠٢ .

٣٦ — الماتريدي ، التوحيد ، ص ٧ ، البغدادي ، أصول ، ص ٨ .

٣٧ — طبعة مكارثي ، بيروت ، ١٩٥٧ ، ص ١ .

٣٨ — المصدر نفسه ، ص ص ١٠ — ١١ .

من حيث التكوين اذ نجد القسمة الثنائية نفسها بالنسبة الى علوم المخلوقين . فالضروري « علم يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكنه معه الخروج عنه ولا الإنفكاك منه » (٣٩) والمكتسب أو « الكسبي » ، كما يسميه ، هو العلم الذي « يقع بعقب استدلال وتفكر » (٤٠) .

ان كتاب التمهيد كما يتضح من عنوانه ، موجه ضد مذاهب فكرية أو أحزاب سياسية تجمعها النزعة العقلانية على الصعيد الفكري والنزعة الديموقراطية والتحررية على الصعيد السياسي. وبرأيي انه وسيلة دعائية لعقائدية (ايديولوجية) التسلط الفردي في الدور البويهي (٤١) وليس « عملاً نضالياً » كما يصفه يوسف ابش (٤٢) « ضد تزمت المعتزلة ودوغماتيتهم الفظة » . لذلك كان للروح التفنيدي والدعائي الذي يلهمه تأثيراً لا ينكر على تصور الباقلاني للعقل ، او بالأحرى على نسفه لأي تصور متماسك له .

فصل الإمام بين العقل والاصول التجريبية فصلاً تاماً « هرباً » من القول بالأسباب ، كما سيلاحظ ابن رشد ، « لئلا يدخل [عليه] القول بأن ههنا أسباباً فاعلة غير الله » (٤٣) . وكان من نتائج « هربه » ان التجأ الى موقف ايماني «Fideist» يتسق داخلياً ولكنه يقلص دور العقل في علاقته

٣٩ – المصدر نفسه ، ص ٧ .

٤٠ – المصدر نفسه ، ص ص ٨ – ٩ .

٤١ – الجدير بالذكر أن الكتاب وضع لابن عضد الدولة البويهي وقد عرف البويهيون بتشيعهم ، ولكن « أسباب الدولة » التي قضت بابقاء الخلافة الصورية للخليفة السني هي نفسها التي بررت التغاضي عن سنية الباقلاني . هل الذي أغرى الباقلاني بوضع كتابه لأحد أبناء « المخالفين » يختلف عن تلك الأسباب ؟

٤٢ – The Political Doctrine of al-Baqillani, Beirut, 1966, p. 82.

٤٣ – مناهج الأدلة ، تحقيق محمود قاسم ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ٢٠٣.

بالعالم الخارجي الى درجة تكاد تلغي كل فاعلية له . لذلك تراه يرفض ان تعلم كل الامور بالعقل اذا علم بعضها عن طريقه ، وخاصة تلك المتعلقة بالحظر والإباحة والحسن والقبح . وهو ينكر التوصل اليها بالإستقراء المستند الى التجربة ويشدد على ضرورة ورود السمع بها . فيضع البرهمي ، ولا ينسى ان يشمل برده المعتزلي ، أمام إحراج مفاده : اذا تعلقت بقدرة العقل على الإستفادة من التجربة لمعرفة الأدوية النافعة من السموم المميتة أخرجت الله عن الحكمة لأنه قادر بحسب رأيك ان يعرفهم ذلك باضطرار ويوفر عليهم عناء التجربة وأخطارها (٤٤) ، وبذلك يطلق الإمكان العقلي من كل آصرة تربطه بالتجربة . وهذا ، كما سيلاحظ عبد الجبار ، استدلال على حكم الغائب بالغائب وليس بالشاهد . والواقع ان الباقلاني لا يتردد في انكار قياس الغائب بالشاهد صراحة ، فيسوق الصعوبة تلو الصعوبة بوجه ذلك القياس حتى ينتهي الى القول «[ببطلان] التعلق بمجرد الشاهد والوجود»(٤٥) .

اما على الصعيد العملي فقد لجأ ، في مواجهة لتحديات ديموقراطية الخوارج المتطرفة ، الى التنكر لحقوق معترف بها للفرد ازاء الحكم الأستبدادي أو الديكتاتوري (٤٦) . فموقف الباقلاني المحافظ في الدفاع عن الخلافة السنية لا يهدف الى الانتصار لمؤسسة مسؤولة كالتي أرادها عمر بن الخطاب ، بل الترويج لنظرية الاستبداد الصاعدة منذ ارتقاء بني أمية سدة الملك . كما ان نقده لعقلانية المعتزلة الليبرالية ، يرفد ايديولوجية التسلط الفردي سواء كان عباسياً او بويهياً ، فضلاً عن الإفضاء به الى التناقض . فاذا نظر الى الاسعار في الغلاء والرخص انكر كل فاعلية للعرض

٤٤ – التمهيد ، ص ١٢٦ قارن أيضاً ص ص ١١٥ – ١٢٥ .

٤٥ – التمهيد ، ص ص ٣٢ – ٣٣.

٤٦ – The Political Doctrine of al-Baquillani, pp. 103 sq; 148.

وحصرها في الطلب ، او في «الرغائب والدواعي» على حد تعبيره . ولما ثبت ، بنظره ، ان هذه الدواعي من خلق الله لم يؤثر الحصار المضروب على المدينة ، في رفع الاسعار بداخلها لأن الله «لو خلق الزهد فيهم (أهل المدينة) عن الإغتذاء وإيثار الموت لما اشتروا ما عندهم ، وان قل ، بقليل ولا كثير» [47] . وينجم هذا التناقض عن مبالغته في الاستناد الى الامكان العقلي المطلق غير المقيد بالواقع ، بغرض تهديم العقل . اذ كيف يكون الحي الذي من طبعه إيثار الموت ؟ وهل يخرج الى حيز الحياة على الإطلاق ؟ ان الحرص على تفرد الله بالسببية يساوق ، ويكاد يعكس ، كف اية فعالية تحد من سلطة المتسلط . كما يؤدي الموقفان الى التناقض ان على صعيد الفكر او على صعيد الممارسة .

---

٤٧ – التمهيد ص ص ٣٣٠ – ٣٣١.

الفَصْلُ الأوّل

الخصائص العامة لتصور القاضي للعقل

أولاً ـ العقل الفردي :

أ ـ تعريف القاضي للعقل ومناقشته :

يبدو لي أنه من المفيد إيضاح الصلة بين تعريف العقل وبين مضمون تصوره . ان تحليل الاول قد يطلعنا على بعض مقومات الثاني ، دون ان يحصرها أو يستنفد ما قد يستقرأ من غنى علاقاتها ، ناهيك بان التعريف يصدر عن التصور بما أنه لاحق له « فالشيء يعقل اولاً ثم يحد »[1] كما يلاحظ عبد الجبار ، ولو شئنا الإكتفاء بتعريفه لفاتنا الغرض ولما عرفنا كيف « عقل » القاضي هذا الشيء الذي نحن بصدد دراسته . وبرأيي ان البحث في تصوره للعقـــل يمت بعلاقة وثيقة الى فهمه (بمعنى عقله) لهذا التصور .

ينشد القاضي في تعريفه للعقل الحد التام او الجامع المانع[2] فيقول في « بيان مائية العقل » : « اعلم ان العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة ، متى حصلت في المكلف صح منه النظر والإستدلال والقيام

---

١ ـ شرح الأصول الخمسة ، تحقيق د . عبد الكريم عثمان ، القاهرة ، ص ٣٦٦.

٢ ـ قارن المغني ج ١٢ ص ص ١٣،١٦ حيث يقول : « ومن حق الحد أن يفيد ما يبين به المحدود من غيره » .

بأداء ما كلف» [٣] . ثلاث ملاحظات تلفت النظر في هذا التعريف . الاولى ، تتعلق بصورته ، وتدور حول ما يمكن تسميته بالصيغة الشرطية للتعريف ، اذ يبدو القسم الاول المتعلق بماثية العقل كالشارط او المقدم ، والقسم الثاني (ابتداء من «متى») كالمشروط او التالي . والثانية ، تركز على تعريف العقل بمحتواه من «جملة العلوم المخصوصة» . وثالثة تلك الملاحظات تنبه الى الصلة الوثيقة التي تربط العقل بالتكليف وتؤثر بالتالي في تكوين التعريف من حيث الصيغة والمضمون . نظراً لتداخل الملاحظتين الأولى والثالثة سأبادر الى معالجتها مجتمعتين مع ما يتعلق بهما ويترتب عليهما من نتائج في الفصل الحاضر على أن أستكمل تلك المعالجة في الفصلين الثالث والرابع ، بينما اتوفر في الفصل الثاني على دراسة مضمون الملاحظة الثانية .

ان كون الاطار الذي يرد فيه الحد هو «الكلام في بيان صفة المكلف» (بالفتح) ، حيث يبين صاحب المغني ضرورة كون المكلف «قادراً» ، ممكناً بالآلات وبالعقل وكونه «مشتهياً [للمنفعة واللذة] نافر الطبع [عن الألم والضرر]» [٤] ، يرجح إيلاء القاضي أهمية اكبر للمشروط أو التالي . وذلك لأن الحد يخضع لغائية فكره التي تحرص على اثبات تمكن المكلف بالعقل ليصح التكليف ، اذ لا يعرف الا به . وستبدو هذه الغائية بوجه أوضح من خلال نقد القاضي لآراء غيره في العقل من جهة ، ومن خلال تفصيل الكلام في التكليف ، في الفصلين الثالث والرابع ، من جهة ثانية . الا ان هذه الغائية ، باضافتها المشروط الى التعريف فتحت الباب

٣ – المغني ج ١١ ص ٣٧٥ ؛ ويضيف عبد الكريم عثمان نقلا عن القاضي : «ولا بد من اجتماع هذه العلوم حتى يسمى عقلا أما إذا تفردت عن بعضها فهي ليست كذلك» . نظرية التكليف ، بيروت ، ١٩٧١ ، ص ص ٧٤ – ٧٥ . يقول عثمان في مقدمة كتابه أنه استند عند كتابة بحثه سنة ١٩٦٥ إلى المصادر المخطوطة ، فمن الجائز أن تكون هذه الجملة قد سقطت من النسخة المطبوعة .

٤ – المصدر نفسه ، ص ص ٣٨٧ – ٣٩٠ ، أنظر فيما يلي الفصل الثالث .

أمام نوع من الالتباس فيه ، اذ قد يسأل سائل : هل هنا تعريف للعقل ام انه ، من حيث الغاية ، تعريف لبلوغ حد التكليف ؟ ولا يخلو السؤال من وجه إذ يمكن صياغة التعريف المذكور ، دون أن تفقده معناه كما يلي : إن بلوغ حد التكليف يكون متى حصلت في الإنسان جملة من العلوم مخصوصة يصح معها النظر والإستدلال والقيام باداء ما كلف (٥) .

وقد تسببت غائية فكره بإشكال آخر يتعلق بطبيعة العقل . لما كان القاضي ينهج في تعريفه نهج استاذه ابي علي — الذي لم يتنبه في الاغلب الى هذا الإشكال — فهو يصدر في تصوره للعقل عن نظرته في صحة التكليف وتحاشي اي قول في العقل قد يؤدي الى تكليف ما لا يطاق . ومن هنا حرصه على عدم الإشارة الى كون العقل قوة كما ذهب ابو الهذيل والفلاسفة ، ومن بعده سعديا تلميذ ابي علي . فتراه يدفع القول بأن القلب «آلة في العلم ككون اللسان آلة في الكلام» (٦) ، او يثبت العقل «جملة من العلوم ...» وينتقد القائل في العقل انه قوة فيردّ :

«فان أراد به أنه لولاه لما صح الاستدلال والنظر على وجه يؤديان إلى العلوم فشبهه من هذا الوجه بالقدرة التي يتمكن بها من الفعل ، فهو مصيب في

٥ — يعزز هذه القراءة قول القاضي : «وإنما سميت هذه العلوم بأنها كمال عقل على جهة الاصطلاح ، من حيث كان التكليف يحسن عندها» المغني ج ١١ ص ٣٨٦.

٦ — المغني ج ١٢ ص ٢٢٢ . وهذا ما قال به أهل السنة ، وهو قول له أساسه في الكتاب : «أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها» (الحج : ٤٦) القلب عند القاضي أشبه بالحافظة الإلكترونية تطبع فيه العلوم الواردة إليه فيختزن ذلك الأثر ، فهو إذن منفعل ولا يقوم بدور فاعل في المعرفة كاللسان في الكلام يؤيد ذلك قوله في الصفحة ٢٨ : «ولأن المعتقد وصف بذلك لأنه عقد بقلبه على ما اعتقده» وفي الصفحة ٢٢٢ : «القلب إنما يجب أن يكون صحيحاً ليصح وجود المعرفة فيه» والأغلب أن إضافته النظر إلى القلب في الصفحة ٤ من باب الكناية عن العقل .

المعنى وإن وضع اللفظ في غير موضعه . وإن أراد أن العقل قدرة في الحقيقة ، وإن كان قدرة على العلوم التي تحصل في العاقل ، فيجب ألا يمتنع أن يكون [الإنسان] عاقلاً وإن لم يحصل عالماً بهذه المعلومات ، بل يجب في بعض الأوقات أن يكون كذلك لأن القدرة متقدمة للفعل . وفي استحالة ذلك دلالة على فساد هذا القول » [٧] .

بيد أن القاضي لا يبين لنا كيف تأتى له ان يحيل ذلك ويجوّز أن يوصف الانسان « بأنه عالم قبل العلم بالعلم أصلا » [٨] . لعل ذلك يرجع الى قلة او عدم تأثره بالمشائين العرب الذين نهجوا نهج ارسطو في حل هذا الإشكال اذ ميزوا بين العقل بالقوة والعقل بالفعل . « فالعقل الذي هو بالقوة » عند الفارابي « هو نفس ما أوجزء نفس او قوة من قوى النفس او شيء ما ذاته معدة او مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها » . هذا العقل هو عبارة عن انفعال محض تنطبع فيه صور الموجودات دون ان تكون له ماهية مفارقة لماهية الصور المحتواة بل ان هذه وذاك يتوحدان تماماً . ما دام العقل خالياً من صور الموجودات فهو « عقل بالقوة فاذا حصلت [فيه] صور الموجودات [صار] عقلاً بالفعل » [٩] . بمعزل عن النظرية المشائية ، لم يفلح القاضي في تمييز مفهومه للقدرة « التي يتمكن بها من الفعل » ، وهي التي يطلق عليها الفارابي اسم « العقل المستفاد » [١٠] ، عن القدرة التي بصفتها

---

٧ – المغني ج ١١ ص ٣٧٩.

٨ – المصدر نفسه ج ١٢ ص ٢٨.

٩ – رسالة في العقل ص ص ١٢ – ١٥.

١٠ – المصدر نفسه ص ٢٠.

هذه هي « متقدمة للفعل » . يبدو انه كان يود اثبات الاولى « قدرة متحققة» او فعلية بخلاف تلك التي تكون بالقوة . سأحاول استيضاح مراده بالبحث اولاً في « من هو العاقل ؟» حيث اناقش رده لفكرة القدرة ، وثانياً في « ما هو المعقول ؟» حيث أتناول مفهومه « للقدرة المتحققة » .

ب – من هو العاقل ؟

العاقل هو من « لا يجد لنفسه حالة سوى كونه عالماً بهذه المعلومات المخصوصة (جملة العلوم المخصوصة) » ، والذي تفارق طريقة تصرفه طريقة المجنون[11]. فهو يميز بين النافع والضار فيختار الأول ويحاذر الثاني إلا اذ ظن فيه نفعاً آجلاً يرجح اختياره له . « ومتى لم يختر بعض العقلاء ذلك ففقد اختياره له يدل على نقص تمييزه » [12] . التمييز هنا كناية عن العقل ، بدلالة السياق ودلالة المفهوم الشائع في عصر القاضي [13] .

ان ما نتوخى تبينه هنا هو العناصر والمبررات التي تتيح استقراء وجود « تيار باطن» في فكر صاحب المغني ، وان تنكر له باستمرار ، يدفعه باتجاه فكرة القدرة الكامنة التي تتحقق بالتدريج لتبلغ تمام تحققها في العاقل . اذا كان الفرد يختار النافع عند تمام عقله ويعتبر اختياره دليلاً على العقل فلا بد ان يعني هذا أحد أمرين : فإما ان يكون تام العقل منذ صغره وهذا مستبعد بنظر القاضي ، وإما ان يكون تمام عقله ناتجاً عن عملية تكامل

---

١١ – المغني ج ١١ ص ٣٧٨، المجموع في المحيط بالتكليف ، إملاء القاضي عبد الجبار، جمع ابن متويه ، تحقيق جين يوسف هوبن ، بيروت ، ١٩٦٥ ، الجزء الأول، ص ٣٨٥.

١٢ – المغني ج ١٣ ص ٤٠١.

١٣ – يؤكد ذلك قوله في الجزء ١٢ ص ١٦١ : « يميز الإنسان الشيء من غيره بعقله »

تبدأ منذ الصغر وهذا ما لا يستطيع دفعه . ولكن هذا يفترض وجود العقل عند الصبي بصورة مغايرة للصورة التي يبدو القاضي وكأنه يريد ان يقصر عليها اطلاق التسمية ، بتعبير آخر ، وجود استعداد او قدرة عند الصبي ، قابلة لان تصبح عقلاً في ظروف معينة .

يقبل القاضي ، اتساعاً ، بكون العقل آلة بمفهوم لها يحدده كما يلي : « ... الآلة إنما تكون آلة في الفعل إذا توصل بفعل يبتدئه فيها الى فعل سواه » [١٤] . والنقص الذي قد يصيب الآلة على نوعين : إما ان « يخرجها عن الصفة التي لكونها عليها تصير آلة » كما هي الحال في « السكر الذي هو زوال العقل » وهو نقص كيفي موقت يؤدي الى انتفاء فاعلية العقل وأما غير ذلك من النقص النسبي أو الكمي « فإنه لا يوثر فيها كما لا يؤثر صغر اليد والأصابع في صحة الكتابة ، فاذا صح ذلك [في حال اليد] كان نقصان العقل لا يؤثر في علم العاقل بالذات » [١٥] . ان نقصان العقل اذا نظر اليه من زاوية مقارنة أفراد مختلفين في زمن واحد يفسر الفروق الفردية ولا يعني سوء التوزيع [١٦] .

والسؤال الآن هو هل يحتمل تصور القاضي للعقل النظر الى نقصانه من زاوية مقارنة أحوال الفرد الواحد في أزمنة مختلفة ؟ ان هذا ممكن « لأن من لا عقل له قد يعرف الأفعال ويميزها » [١٧] . يبدو كلام عبد الجبار متناقضاً لأول وهلة ولكن ظل التناقض ينحسر اذا علمنا ان المقصود « بمن لا عقل له » هو الصبي بدليل قوله ان الصبي فاقد العقل وتقديره فيه

١٤ — المغني ج ١٢ ص ٢٢٢.

١٥ — المغني ج ١٢ ص.ص ١٥٢ ، ٣١٠.

١٦ — « فاستحضار العلوم يصعب على البليد ولا تقول فيه ، إذا كان عاقلا أن عقله لا يحتمل هذه العلوم دون أن يكون في فروع لم يحصل أصولها . وإلا فهو في منزلة الذكي في أن عقله يحتمل ويعرف من أصول الأدلة ما يعرفه غيره » المغني ج ١٢ ص ١٣٩ .

١٧ — المغني ج ١٢ ص ٢٩٩.

الإختيار والتمييز وتجويزهما فيه [١٨] . يبدو الصبي اذن متمتعاً بوظيفة هامة من وظائف العقل ، ان لم تكن اهمها لمكان استبدال العقل بها والكناية بها عنه ، الا وهي التمييز . الا يصح لنا ، بعد هذا ، ان نستأذن القاضي بالكلام عن «عقل» الصبي ؟ وخاصة متى رأيناه يقوي التباس العقل بالبلوغ حين يقول : «ومتى كان قد أودع او دين قبل العقل لم يلزمه عقلاً عند كمال عقله ان يرد الوديعة ويقضي الدين» [١٩] ؟ او حين يقول : «وقد يحصل العلم في قلب غير العاقل ولا يوصف بالعقل» [٢٠] ؟

لكي تتسنى لنا الاجابة عن هذا السؤال سنتوقف قليلاً عند ما يقصده القاضي بالعقل في هذين الموضعين . وهذا لا يعني اننا سنكشف عن تعريف آخر للعقل بل عن الدور الذي يقوم به المعنى الذي وقفنا عليه في التعريف ، في تكوين المنحى الشخصي للعاقل ، اي الشخص الذي بلغ كمال العقل وامتاز به عن الصبي . لننظر اذا في هذا المنحى . فالعاقل :

١ — «يعرف ما يختص هو به من الحال نحو كونه مريداً وكارهاً ومعتقداً» [٢١] .

٢ — «عالم بالمدركات» [٢٢] .

٣ — يعرف البديهيات [٢٣] .

٤ — يعلم بالدليل على الوجه الذي يدل [٢٤] .

---

١٨ — المغني ج ١٢ ص ٢٩٨ ، ج ١٤ ص ٤٤٢ .
١٩ — المجموع ج ١ ، ص ٢٠ .
٢٠ — المغني ج ١٢ ، ص ٢٢ .
٢١ — المصدر نفسه ج ١١ ، ص ٣٨٢ .
٢٢ — المصدر نفسه ، ص ٣٨٠ .
٢٣ — المصدر نفسه ، ص ٣٨٣ . أنظر فيما يلي العقل والمعرفة .
٢٤ — المصدر نفسه ، ص ٣٨٠ .

٥ - يعلم الفعل على وجه يصح الإقدام عليه والتحرز منه ولكن هذا هذا لا يعني انه يختار الطاعة دون المعصية [٢٥].

٦ - يفعل الفعل لداع بخلاف «الساهي والنائم اللذين يقدمان على مقدورهما من غير داع» [٢٦].

٧ - يعلم باحوال الفعل كالعلم بقبح القبيح وحسن الحسن على جهة الجملة [٢٧].

الآن ما هي الصفات التي يشارك فيها العاقل الصبي وما هي تلك التي يفارقه فيها ؟ المحصل من ١و٢و٦ ان العقل يحتوي على الوعي او الشعور بمفهوم علم النفس، وهذا ما يحوزه الصبي والعاقل كلاهما. اما بالنسبة الى ٣و٤ فيمتاز بهما العاقل دون الصبي. ذلك لان الشهوة تغلب على الصبي فلا يتهيأ له تمييز الحجة من الشبهة التي «تقوى بتقوية الشهوة» [٢٨] العقل اذن لا يتمكن من ممارسة مهامه الا بقمع الشهوة. واذا كان العاقل قد يخطيء احياناً في الاستدلال بسبب قوة شهوته، فان الصبي بالخطأ اولى لعجزه عن قمعها. هذا يبرز للعقل وظيفة اساسية في قمع الشهوات عند الفرد لكي يكمل عملية التوافق الإجتماعي ويستحق ان يوصف بانه عاقل. فالصبي والمجنون يخضعان لشهواتهما، أي لدوافع تبحث عن اللذة [٢٩] ولا تقر بالمبدأ العقلي القاضي بقبح بعض المشتهيات، ولذلك لم يحسن ذمهما على شهوة القبيح أو فعله [٣٠] لأن حالها كحال الملجأ إلى

---

٢٥ - المصدر نفسه، ج ١٢، ص ص ٢٩٧، ١٥١.
٢٦ - المصدر نفسه، ج ٦، ق ١، ص ص ١٨٦ - ١٨٧.
٢٧ - المغني ج ٦ ق ١، ص ١٨٦، ج ١١ ص ١٩٨.
٢٨ - المغني ج ١١ ص ٢٩٢.
٢٩ - أنظر فيما يلي «العقل والواجب».
٣٠ - المغني ج ١٤ ص ١٧٤.

الفعل (٣١) . إن معارضة العاقل بالجاهل كانت تبدو أكثر اتساقاً مع تعريفه للعقل بأنه جملة علوم ، لأن الجهل هو حال من لا يعلم . إلا أن حرص القاضي على معارضته بالمجنون يؤكد على دور العقل في ضبط السلوك وتمييز الإنسان السوي ، دون أن يغلق الباب أمام عملية التوافق الإجتماعي التدريجية عند الصبي . ويمتاز العاقل أيضاً — ويبدو أن ذلك يبنى على ما تقدم — بحصوله على (٥) و(٧) مما يبرز للعقل خاصية يمكن أن تسمى « وسيلية » ،فمن خلال تبصير الفرد بالنافع والضار يحقق له البقاء والاستمرار.

يلاحظ أن العلوم التي انفرد بها العاقل تميز الشخص « المتعقل » كما عبر عنه الفارابي (٣٢) ، أو السوي بمفهوم علم النفس الحديث ، وتشير إلى وقت صحة الإيمان والمعرفة سواء عند المعتزلة أم عند أهل السنة ولو أن هؤلاء أثبتوا « وجوبهما عند اجتماع العقل والبلوغ » (٣٣) وتعلقوا بالحديث القائل : « رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ » (٣٤) ، فالانسان عندهم قد يكمل عقله وإن لم « يبلغ»

---

٣١ — يبدو أن الوظيفة القيمية للعقل ترقى إلى عصر مبكر في الإسلام ، بدليل ما روى عن عائشة أنها قالت : « ... دعامة الدين المعرفة بالله تعالى ، ودعامة المعرفة اليقين والعقل القامع (أي) الكف عن معاصي الله ...» عن الرسالة القشيرية مذكور في العقل وفهم القرآن ص ١٢٣ . والأغلب أن اكتساب العقل لهذه الوظيفة مسارق تاريخياً لتفرع معناه المكتسب عن الأصل اللغوي . إلا أن عنصر الجدة هنا يتجلى في الدور المناط بالقمع في التمكين من المعرفة .

٣٢ — قارن رسالة في العقل ص ص ٦ — ٧.

٣٣ — البغدادي ، أصول الدين ، ص ٢٥٧ .

٣٤ — المصدر نفسه ، ص ٢٥٧.

أي يصل إلى السن التي عندها يقع عليه التكليف . استبقى الجبائيان [٣٥] المعيار الشرعي لسن البلوغ [٣٦] كمرجع أو كحد كونا بالنسبة إليه تصورهما لإمكانية معرفة الصبي أو المراهق بالعلوم التي امتاز بها العاقل ، أي إنهما قد جوّزا أن يعلمها من لا يعتبره الشرع عاقلاً ولم يجوّزا فيه العقل .

شعر القاضي أن قبول أهل السنة بمعيار السن في التكليف يتسق وقولهم بأن العقل « غريزة »[٣٧] ورفضهم التكليف العقلي وقد رأى أن موافقة شيخيه على ذلك المعيار ربما كانت تنطوي على نتيجة يرفضانها صراحة وهي كون العقل قدرة قد توجد في الصبي ولا يوصف بالعقل وهذا يعني تقدمها على الفعل أي اكتساب العلم « فلا يمتنع أن يكون عاقلاً وإن لم يحصل عالماً بهذه المعلومات » [٣٨] . لذلك أوجب القاضي اعتبار المراهق الذي تحصل لديه العلوم المشار إليها في عداد العقلاء [٣٩] متجاهلاً المعيار الشرعي الذي توقف عنده الشيخان .

مهما يكن من أمر ، وسواء سمي الصبي الذي يعلم هذه العلوم عاقلاً أم لا ، فان عبد الجبار لم يفلح تماماً في تحاشي النتيجة المترتبة على قول شيخيه ،

---

٣٥ – تجدر الإشارة هنا إلى ما ينسبه الأشعري إلى ابي علي في « المقالات » من كلام في البلوغ حيث نقرأ : « وزعم صاحب هذا القول أن هذه العلوم كثيرة منها اضطرار وأنه قد يمكن أن يدركه الإنسانقبل تكامل العقل فيهبامتحان الأشياء واختبارها والنظر فيها...» ص ٤٨٠. الضمير في « يدركه » يوهم أن الكلام عن البلوغ وهذا مما لا يستقيم له معنى . والأولى أن يقرأ « يدركها » فيعود الضمير إلى العلوم وهذا يتفق وما يذكره القاضي في « المغني » ج ١٤ ص ١٧٦.

٣٦ – البلوغ عند الشافعي « خمس عشرة سنة يعني العرب دون بني الروم والعجم » أنظر البغدادي ، أصول ، ص ٢.

٣٧ – الحارث المحاسبي ، العقل وفهم القرآن ، ص ٢٠١.

٣٨ – المغني ج ١١ ص ٣٧٩.

٣٩ – المصدر نفسه ج ١٤ ، ص ١٧٦.

أي كون العقل قدرة . فلقد رأينا الصبي يعلم المدركات وما يختص به من حال علماً بأن المدرك أصل من أصول العقل لولا العلم به لما صح الاستدلال [٤٠] . أن كون أصول العقل توجد عند الصبي وكون عملية تكامل العقل تبدأ من عنده ، كما أن إثبات القاضي حاجة الإنسان إلى العقل في معرض حديثه عن ضرورة تمكين المكلف بالآلات ، إن هذه العوامل جميعها تشير إلى كون العقل « قدرة في الحقيقة » على الرغم من اصرار عبد الجبار على نفي ذلك . فالعقل ، كما تبين ، قدرة موجودة في الصبي بالقوة ، متى بلغت تمام تحققها — بدرجات متفاوتة باختلاف الأفراد — اقتدر بها الإنسان على المعرفة الاستدلالية التي يختص بها العقل الناضج ، المميز للشخص السوي ، فيفصل بين النافع والضار ويدرك أن له خالقاً مثيباً إن هو اختار الطاعة ، ومعاقباً إن اختار المعصية . ولكن إذا لم يكن العقل قدرة فما هو إذن ؟ هذا ما سنحاول تبينه من خلال تدبرنا لتصور المعقول .

ج — ما هو المعقول ؟

لما كان عبد الجبار يبحث في العقل وهو يفكر في العاقل أصبح من الممكن رسم طريقة تكوينه لتعريف العقل كما يلي :

١ — لا يصح أن يكلف غير العاقل إذ لن يتمكن من فهم الأدلة التي نصبها الله له فتكليفه كتكليف الملجأ لا يحسن لأن الله عادل ولا يكلف ما لا يطاق [٤١] .

٢ — نظر القاضي بحثاً عن نموذج لهذا العاقل — وهل لأحد أن ينكر فضل الاستبطان في هكذا ظرف ؟ — ولنقل انه وجده على الصورة التي

---

٤٠ — المصدر نفسه ج ١١ ، ص ٣٨٠.

٤١ — أنظر فيما يلي « العقل والسمع » .

رأيناها عند نظرنا إلى المنحنى الشخصي ، حاصلاً على « جملة علوم مخصوصة » ذات علاقـة ضرورية ووثيقة بالنظر والاستدلال ، واكتساب العلوم عن يحجم توضيحها أو الخوض فيها مباشرة ، بل يعالجها بطريقة غير مباشرة بانتقاد آراء غيره .

٣ ــ لما كان العاقل يتميز عن غير العاقل بحصوله فعلاً على هذه العلوم ، اعتبر القاضي أنها هي الميزة الحادة [٤٢] وأوجب أن تكون هي العقل ، وبالتالي أن لا يوصف الإنسان بأنه عاقل ما لم يكن حاصلاً على العقل [٤٣].

يلاحظ بادىء ذي بدء أن استدلال القاضي استقراء ناقص لأن هذه « الجملة » تميز شخصاً مخصوصاً ، وقد تعتبر عقل هذا العاقل بالذات لا عقلاً بصفة الإطلاق . ولذا ينبغي أن يجد صاحب المغني لفظاً آخر يدل على ما سلم به للقائل بأن العقل قوة أو قدرة .

لنسلم للقاضي أن الإنسان الذي وجده حاصلاً على « جملة العلوم » هو عاقل وحاصل على العقل . لكن إذا مثلنا ما نسلمه بالقضية المنطقية التالية :

« كل عاقل حاصل على العقل » .

وجدناها تستوي مع عكس نقيضها المخالف أي :

« لا غير حاصل على العقل عاقل » .

بيد أنها لا تستوي مع عكسها :

« كل حاصل على العقل عاقل » .

لأن محمول القضية الأولى (حاصل على العقل) غير مستغرق بينما نجده مستغرقاً في القضية الثانية . والشرط في العكس المستوى أن لا يستغرق

---

٤٢ – سبقت الإشارة إلى تعريفه الحد كالشيء الذي « يبين به المحدود عن غيره » .

٤٣ – المغني ج ١١ ص ٣٧٦. ولو أنه يجيز كما رأينا أن يوصف بأنه عالم قبل أن يعلم.

حد في القضية المستدلة ما لم يكن مستغرقاً في القضية المستدل منها . القضية المستدلة هنا هي ما يرفضه القاضي إذا استعيض عن العقل « بالقدرة على العلوم » ولا يرى مانعاً من قبوله إذا استبدل لفظ العقل « بجملة العلوم » . من الجائز أن يكون صاحب المغني قد أخطأ في تقدير أسباب ما يرفضه فظنه في ألفاظ القضية . فالقول بأن العقل قدرة يعني ، بنظره ، أن العقل غير هذه العلوم . ولما كان من الممكن أن يوجد أحدهما في حال عدم وجود الآخر ، أي قد يحصل العقل ولا علوم أو تحصل العلوم ولا عقل ، رد القاضي القول بالقدرة وحاول أن يخصص مفهوم العقل بطريقة لا تصح إلا في العقلاء دون غيرهم من الناس . ولعل هذه الطريقة تناسب السطح أو الحقل المعرفي الذي يتحرك فيه فكره ، وهو يتكون من بعدين أساسيين هما البعد الأخلاقي – الديني والبعد اللغوي . فالمكلف يجب أن يكون قادراً على الإمتناع عن ملاذ العاجلة التي قد تصرفه عن معرفة الخالق المثيب والإقبال على مشاق التكليف ، و « العقل » عقل الناقة « المانع لها مما تشتهيه ... والمقتضي لثباتها»[45] أفضل وصف لهذا القادر العارف . إن عبد الجبار يتمسك بالعقل من حيث قد منع العاقل من العدول عن سواء السبيل وثبت العلوم في قلبه . لكنه لا يفطن إلى أنه ينصر تفسيراً معيناً للاصل اللغوي ، بتأثير من غائية فكره ، ويكرس هذا التفسير ويمنع من تجاوزه وتجويز غيره . فهذا الحارث المحاسبي يقول : « والعرب إنما سمت الفهم عقلاً لأن ما فهمته فقد قيدته بعقلك وضبطه كما البعير قد عقل . أي إنك قد قيّدت ساقه إلى فخذيه . وقالوا اعتقل لسان فلان أي استمسك »[44]. أما وإن المعاني التي تتداعى مع عقل البعير قد تتعلق بفعل الربط كاعتقال اللسان وربط الأفكار ببعضها ، أو نتائجه كالثبات والمنع عن المشتهى ،

---

٤٤ – المغني ج ١١ ، ص ٣٨٦.

٤٥ – « مائية العقل » في العقل وفهم القرآن ص ٢٠٩.

فلم لا تتعلق « بالعقل » نفسه قبل التقييد أي من حيث قدرته على التقييد ؟ الواقع أن القاضي يتساهل مع القائل أن العقل آلة العلم ، أي الشيء الذي به يتم متى تم ، ولكنه يرفض القدرة السابقة أو الكامنة لهذه الآلة ويحرص على إبراز « قدرتها المتحققة » كجملة من العلوم المخصوصة . لننظر الآن في هذه « الجملة » .

يبدو أنه نتيجة لإدراك ترابط البنية بالوظيفة يذكرنا عبد الجبار بالثانية قبل البدء بعرض الأولى فيقول إن هذه العلوم

« محصورة بالصفة ولا معتبر فيها بعدد .والأصل في ذلك أن الغرض بالعقل ليس هو نفسه وإنما يراد [أن] يتوصل به إلى اكتساب العلوم ، والقيام بما كلف من الأفعال ، فلا بد من أن يحصل للعاقل من العلوم ما يصح معها أن يكتسب ما يلزمه من المعارف ويؤدي ما وجب عليه من الأفعال ، وما تسلم معه هذه العلوم وما يكون أصلاً لهذه العلوم ويجري مجراه في الجلاء ، لأن العلوم يتعلق بعضها ببعض لخلال ، منها أن الطريق الواحد قد يجمعها فمتى جمع العلوم الطريق الواحد ولم يحصل العلم ببعضها لم يسلم العلم بسائرها . ومنها أن بعضها قد يترتب على بعض ويكون أصلاً له حتى لا يصح حصول الفرع إلا مع الأصل. ومنها أن الخفي منه يجري مجرى الفرع على الجلي وأن لم يكن فرعاً عليه في الحقيقة ، لأنه لو لم يخطر بباله كثير من الأمور الجلية لم يمتنع ألا يحصل له العلم بالخفي » (٤٦) .

---

٤٦ – المغني ج ١١ ص ص ٣٧٩ – ٣٨٠.

عندما يستبعد القاضي كون العلوم أو المعلومات التي يمكن حصرها بالعدد مكونات للعقل ، يميز بين « العقل المعرفي » ومضمونه الذي هو العلم أو المعلومة . ويترتب على هذا أن بنية العقل لا تتقوم بمضامين الأفعال المعرفية أو المعلومات نفسها بل بهذه الأفعال التي تخضع لشروط أو قوانين معينة تدخل هي أيضاً في تكوين هذه البنية .

ويمكن اعتبار العقل بنية مكتملة الشروط اذا استبدلنا لفظ جملة بلفظ كل [٤٧] فهو « كل » مؤلف من عناصر خاضعة « لقوانين التركيب » المميزة للكل من حيث هو نسق منظم ومنتظم . ولا تقتصر قوانين التركيب هذه على مجرد تراكم العناصر « فحال المعارف يتغير بانضمام المعارف بعضها الى بعض» [٤٨] ، بل تمكن الكل من القيام بأعمال او التميّز بميزات لا تصح من العناصر فالتوصل الى المعارف عن طريق النظر لا يتم الا بالكل . وهذه القوانين المميزة له ككل ، تمثل قدرته على « تحويل» العناصر بما يتناسب ومقتضيات الكل وهذا ما يحدث في الإستقراء أو الإستنباط مثلاً حيث تدخل الأفعال المعرفية في عمليات معينة فينجم عنها افعال معرفية اخرى فنعلم مثلاً « بأنه لا جسم عظيم بحضرتنا [لانه] لو كان لادركناه» [٤٩] . على ان التحويلات التي تتم داخل هذه البنية وبحسب قوانينها لا تفضي الى خارجها فالنظر يولد العلم او شيئاً من حيز المعرفة ولا يولد الجهل او ما هو من حيز الجهل [٥٠] . وبذلك يكون الكل « ذاتي التنظيم » .

---

٤٧ – يقول الجرجاني في تعريفاته : « الكل في اللغة اسم مجموع المعنى ولفظه واحد وفي الاصطلاح اسم لجملة مركبة من أجزاء » . طبعة مصر ، ١٣٠٦ هـ ، ص ٨٠.

٤٨ – المغني ج ١٢ ، ص ٢٢٥.

٥٠ – المغني ج ١٢ ، ص ص ١٠٤ ، ٢٤٨.

لا بد لنا كي نتمكن من تحديد نوعية هذه البنية من معرفة القوانين التي تشرف على العلاقات القائمة بين مختلف عناصرها ، وهي أربعة .

١ ـ قانون التعلق الكيفي : العلوم المكتسبة تتعلق بعضها ببعض بطريقة تختلف عن طريقة تعلق الضرورية . اما كيف يكون ذلك فتفسيره في « شرح الجامع الصغير » لعبد الجبار ، « والجامع الصغير » من كتب ابي هاشم ولم يصلنا من الكتابين شيئاً ، ولا املك هنا سوى التخمين . اظن ان بوسعي ان امثل على تعلق بعض العلوم ببعض بكون البديهيات العقلية (٥١) تتعلق بالإدراك دون ان تنجم عنه بالاستدلال ، بينما يتعلق بعض المكتسب ببعضه عن طريق الاستدلال .

٢ ـ قانون التعلق النوعي : ان الإنسان اذا حصل له العلم ببعض المدركات فلا بد من « ان يكون عالماً بكل ما يدرك لأن طريق الادراك قد شمله » (٥٢) كذلك « النظر اذا حصل نظراً في طريق مخصوص لم يجز ان يحصل العلم ببعضه دون بعض » (٥٣) .

٣ ـ قانون التعلق الإستقرائي (أي قياس الغائب على الشاهد) : « اذا علم الانسان في الاجسام الحاضرة استحالة كونها في مكانين امكنه التوصل بذلك الى معرفة مساواة الغائبة لها » (٥٤) .

٤ ـ قانون التعلق الاستدلالي وهو تعلق العلوم بعضها ببعض كتعلق الفرع بالأصل ومثاله بناء العلم المكتسب على الضروري وبناء العلم الضروري على التعريفات والبديهيات (٥٥) . وهذا القانون الأخير هو

---

٥١ ـ أنظر فيما يلي العقل والمعرفة ص ٤١.
٥٢ ـ المصدر الأسبق ج ١١ ، ص ٣٨٠.
٥٣ ـ المصدر نفسه ص ٣٨١.
٥٤ ـ المغني ج ١١ ، ص ٢٨٣.
٥٥ ـ المصدر نفسه ، ج ٩، ص ٥٩ ، ج ١٤، ص ١٢٦ ، ج ١١، ص ص ٣٨٢ ـ ٣٨٣.

اهم القوانين المذكورة وهو كالأصل لها ، اذ يشرف على بنية العقل فيجعلها تقوم كنسق استنباطي يقيني تترتب فيه صحة العلوم على مقدمات اساسية هي التعريفات والأصول البديهية .

وفي تقديري ، ان فكرة العلاقات الداخلية التي ترقى ، كما رأينا في المقدمة ، الى ابي علي الجبائي ، هي التي تلهم تصور العقل كنسق من العلوم المتعلقة بعضها ببعض بطريقة استدلالية ، تخضع معرفة الواقع لقوانين المعقولية . ان جواز كون العقل يتصرف ككل ذي قوانين تركيب معينة تميزه كنسق استنباطي قد يصبح اكثر معقولية اذا اعتبرنا تصور القاضي للمعقول ، موضوع المعرفة ، حيث يمكننا ان نشاهد اثر هذه القوانين في تكوين هذا التصور . ما هو المعقول وما هو غير المعقول ؟

« يدخل الشيء في كونه معقولاً بوجهين احدهما بأن نعلم ثبوته اما بدلالة او بضرورة والثاني بأن يصح فيه تقدير الثبوت » [٥٦] . الشرط الحقيقي لكي يصبح الشيء معقولاً هو في امكانية استيعابه في النسق (الوجه الثاني) بواسطة حيل (ميكانزمات) هذا النسق (الوجه الأول) والا فانه يظل خارج النسق ويكون غير معقول . والمعقولية هنا تكاد تضارع امكان الوجود ، فالمعقول ممكن وغير المعقول (كالكسب) يستحيل وجوده [٥٧] . لنأخذ امثلة على غير المعقول . يقول عبد الجبار : « فثبت اذا ان كونه قديماً هو لنفسه ومن حكم هذه الصفة ان تكون مقصورة على الذات غير مشروطة بأمر سواها لانه لا يعقل ها هنا شرط تقف هذه الصفة عليه » [٥٨] . ان ما لا يعقل هنا هو عدم ترتب النتائج

---

٥٦ – المجموع ج ١ ، ص ٣٢.
٥٧ – أنظر فيما يلي العقل والسمع .
٥٨ – المجموع ج ١ ، ص ٥٤.

على المقدمات بغض النظر عن الطريقة التي أفضت بنا الى هذه المقامات سواء كانت البرهان ام التسليم بمسلمات اولية او بديهية . ويسوق القاضي مثلاً آخر يوصلنا فيه الى اقصى اللامعقول اي المجهول الذي لا يعقل (٥٩) او لا يمكن ان يتصور، والمتناقض الذي يصح فيه اثبات الصفة ونفيها: فيقول: «وان جعل [حال الجسم] وجود المعنى (القدم) فيه قبل ما لم يزل او جعله فيما لم يزل معدوماً عنه ففيه اثبات حاله قبل ما لم يزل وذلك خروج عن المعقول» (٦٠) . لا بد اذا للجسم من ان يوجد كيما تحمل عليه الصفات فيعقل ، ولا بد لما يمكن كونه معقولاً باقامة الدليل عليه من ان يكون موجوداً (٦١) . وبهذا تتم المطابقة بين المعقول والواقع ، ويصح من ثم وصف النسق بأنه يقيني . فالواقع معقول بدليل ان ابعاضه كالدلو والفرس واليد والرجل معقولة (٦٢) . ولا تقتصر المعقولية على الموجودات المتشخصة بل تتعداها الى رموزها وعلاقاتها «فالحروف معقولة ونظامها معقول» (٦٣) ومعانيها معقولة (٦٤) ، حتى المـذهب الفاسد معقول ولا يخرجه فساده عن المعقولية . يدل على ذلك رد القاضي على «اصحاب الكسب»، اي الاشاعرة ، اذ يرى انهم شاركوا جهماً – القائل بالجبر الخالص – «في المذهب [وزادوا] عليه في الإحالة لأن ما ذكره جهم ، على فساده معقول ، وما [ذكروه هم] غير معقول اصلاً (٦٥)» . ولا

٥٩ – المغني ج ٦ ، ق ١ ، ص ٢٠٢.
٦٠ – المصدر الأسبق ج ١ ، ص ٣٦.
٦١ – المصدر نفسه ص ١٩٩.
٦٢ – المصدر نفسه ص ٤٢٩.
٦٣ – المجموع ج ١ ص ٣١٦.
٦٤ – المغني ج ١٤ ص ٢٧٣.
٦٥ – شرح الأصول الخمسة ص ٣٦٣ . ونلمح هنا أيضاً شيئاً من تأثير الإتساق الجبائي وطرفاً من أسباب رده . فالمذهب قد يكون متسقاً تماماً دون أن يكون صحيحاً .

يقدح في قراءتنا للمعقول كونه يرادف المفهوم في بعض المواضع لأن «الصفة لا تحصل معقولة بالعبارة» والشيء «لا يصير معقولاً باسمه بل يجب أن يكون معقولاً أولاً ثم يتبعه الإسم»، وبذلك يصبح «المفهوم» حالة خاصة من «الواقع – المعقول» (٦٦).

ثانياً – على صعيد المجتمع : العقل هو إجماع العقلاء .

ان «وقوع الخطأ من العاقل لا ينكر والعوارض تعرض ودواعي النفس تحصل [لكن] ذلك لا يؤثر في صحة العقل... إن سبب الخطأ غير العقل» (٦٧) . من اين للعقل هذه العصمة في عرف عبد الجبار ؟ هل يمكن ان ترتكز على الفرد وقد رأيناه يخطيء ؟ اذا كان لها من اساس في الفرد فمما لا شك فيه انه مغاير لما يتفرد به كفرد والا فكيف نبرر هذا الأساس ؟

يبدو ان مرتكز هذه العصمة كان شائعاً بين خاصة عصر القاضي . ولعل افضل من عبرّ عنه، ولو في اطار مختلف، هو ابو سليمان السجستاني حين قال : «وليس العقل بأسره لواحد منا وانما هو لجميع الناس» (٦٨). ان اساس العصمة يقوم على ما وقعت فيه المشاركة من آراء الفرد وهذا ما نصادفه عند الماتريدي القائل : «لا يجوز ان يكون شيء حسناً في العقول لا يستحسنه ذو عقل» (٦٩) . ويظهر من مطالعة «المغني» أن المعقول هو ما تقر به العقلاء وأن «فرق العقل» يساوي «فرق العقول» (٧٠) بالاضافة الى العديد من المواضع التي يستعمل فيها لفظ

---

٦٦ – المغني ج ١٤ ص ٣٧ ، ج ٨ ص ٦٩ ، المجموع ج أ ص ٣١٦ .

٦٧ – المغني ج ١٢ ص ١٥١.

٦٨ – الإمتاع والمؤانسة ، من نشرة القاهرة ، ١٩٣٩–١٩٤٤ ، ج ٣ ص ٢٠.

٦٩ – التوحيد ، ص ٨٠ ، أنظر الباقلاني ص ١٠٦.

٧٠ – المغني ج ١٤ ص ص ١٠٤ ، ٢٩٧ . أنظر «الإجماع» في الفصل الرابع .

« العقول » او « العقلاء » بدلاً عن العقل . فالقاضي يشارك هنا في تصور للعقل ، سائد في عصره ، استقرأه الفارابي مما يتخاطب به المتكلمون واطلق عليه ، منتقداً ، اسم « بادىء الرأي المشترك عند الجميع او الأكثر » [٧١] ، واحتكم اليه من بعده ابن خلدون الذي أسماه « بالمعقولية المتعارفة » [٧٢] . على ان ما يستوقفنا من قول القاضي بهذا الرأي هو معالجته المتماسكة له وما يترتب عليها من نتائج . يقول صاحب المغني : « المركب للعقل في العقلاء سوّى بينهم في بداية (كذا) العقول فلا يجوز على بعضهم خلاف ما عليه غيره » [٧٣] .

العقل كلي وواحد . هو كلي بمعنى ان ما من عاقل إلا ويقر بما يقر به الجميع متمثلين بالعينة الاحصائية التي يكونها اي عاقل آخر . وبذلك فهو كلي تاريخي لا « [يرتفع] عن الزمان باسره » كعقل ابن سينا [٧٤] . إن تصور عبد الجبار – والمتكلمين اجمالاً – للعقل ظل ضعيف التأثر بالعقل الافلوطيني المطلق الرائج عند فلاسفة ذلك العصر . المطلق هو ما تتفرد به الحكمة الالهية « المعقولة » ، عند المعتزلة ، للعقل البشري [٧٥] . والعقل واحد لاجماع العقلاء على الاعتقاد بما وقع عليه إجماعهم دون أي إجماع آخر ، ولو من الجمع العظيم لأن هذا « قد يحصل بالاعتياد وليس نتيجة

---

٧١ – رسالة في العقل ، ص ٨ . واعتبر « أن الثقة بما يتواطأ عليه ... الجميع أو الأكثر أقوى » . كتاب البرهان ، تحقيق مباهاة تركر ، ص ٢١٥.

٧٢ – المقدمة طبعة بيروت بدون تاريخ ، ص ٤٦٤.

٧٣ – المغني ج ١٣ ص ٢٨. التقريب من قول ديكارت المعروف في مقاله عن المنهج
«Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée».

٧٤ – هدية الرئيس ، طبعة فنديك ص ٦٤.

٧٥ – أنظر فيما يلي العقل والسمع .

نظر سابق» (٧٦) ، فالعادات والتقاليد الموروثة تميز بعض الجماعات وان كثر عديدها كما ان الدواعي والشهوات تميز الفرد. وهكذا يكون العقل إجماع «الجمع الأعظم» كما سبق ولاحظ الفارابي.

ليس من العسير تبين ما ينطوي عليه هذا الرأي من نسبية ، أي نسبة المعرفة واليقين الى اجماع الناس. ولكن هذه النسبية لم تفض بنا بعد الى الذاتية او بالأحرى «الذواتية» (intersubjectivity) لان موضوعية المعرفة لا تتقوم بالإجماع على صحة تصورات تؤلف الواقع ، بل بمطابقة واقع مؤلف من أعيان متشخصة. الا ان نوعاً من الذاتية سيدخل الى نظام القاضي الفكري عندما يشعر بضرورة تقرير معيار لليقين غير مطابقة الواقع (٧٧) . وتتضح أهمية هذه النسبية اذا نظرنا فيما يعترض تصور القاضي من صعوبات ناجمة عن مخالفة بعض العقلاء لبعضهم في الإعتقادات المعروفة باضطرار ، كالعلم بقبح الظلم مثلاً. يقول عبد الجبار : «ان العلم بقبح الظلم على الجملة لما كان ضرورياً وقع فيه الإشتراك» (٧٨) ولكن ثمة من يعترض بأن المجبرة تعتقد حسن ذلك من الله. تشير محاولة القاضي لتذليل هذه الصعوبة الى أن «الإشتراك» هو في الحقيقة السبب والضمانة الوثيقة لدخول العلم تحت الضرورة ، وليس النتيجة المترتبة على

---

٧٦ – المجموع ج ١ ص ١٧ . أنظر أيضاً المغني ج ١٦ ص ١٢ حيث يقول : «إنما يعلم بالعادة امتناع كثير من المقدور على الجماعة وإن جوزناه على كل واحد ، لأن نعلم كل واحد منهم يجوز أن يسهو عن يومه هل هو الجمعة أو الخميس ولا يجوز ذلك في جميعهم».

٧٧ – أنظر فيما يلي العقل والمعرفة وخاصة معيار اليقين .

٧٨ – المغني ج ١١ ص ١٩٩.

ذلك ، اذ يستند الى ما هو معروف في الشاهد من امر العقلاء [٧٩] . المعوّل في كلية العقل ، اذن ، معيار احصائي هو اجماع جميع العقلاء . فالعدد اليسير من الناس ، مثله مثل الفرد يجوز عليه جحد ما يعلمه باضطرار [٨٠] . أما اذا ارتفع عددهم ليبلغ مبلغ « الجمع العظيم » فان القاضي لا يجوز عليهم الكذب ، كما فعل ابو الهذيل [٨١] ، بل يقضي بتأويل قولهم بما يتوافق والعقل كما يظهر من معالجته لمواقف الخوارج والنصارى والسوفسطائية (!) اللذين يضعهم في المرتبة نفسها . فيقول « فيما اطلقوه من نفي الحقائق ان الواجب أن نتأول أنهم اعتقدوا في العلم انه بمنزلة الظن لا أنهم نفوا المعلوم او كونهم عالمين به على الحقيقة لما كان هذا الباب يدخل في الإستدلال » [٨٢] . نحن نعرف ان السوفسطائي ، بنظر عبد الجبار ، عارف وإن انكر المعرفة ، والمطلوب منه هو « التصادق » اي ان يصدق نفسه ويصدقنا القول ، فاذاً فعل اعترف بانه عارف [٨٣] . ان هذا التفسير ، بدلالته على دقة تحليل القاضي لموقف السوفسطائية ، ينم عن نسبية (بمعنى نسبة المعرفة الى الانسان كنوع لا كفرد) قد لا تتوافق ، على المدى البعيد ، ومعتقداته الدينية ، ولكنها تتسق مع ما أشرنا إليه من كون معالجته للعقل تعتبره اصطلاحاً يستند الى اعلى تمثيل احصائي ؛ كما

---

٧٩ – يرد القاضي على المتعلق بالاجماع لإثبات صحة ما تؤدي إليه الحواس قائلا : « أن ما ذكرته إنما كان يتم ، لو ثبت أن أهل العقول لا يصح أن ما اجتمعوا على الباطل لشبهة داخلة عليهم ، فاما إذا جاز ذلك فمن أين أن ما اجتمعوا عليه حق » (المغني ج ١٢ ص ٥٥ .(إن رد القاضي يمكن أن ينقلب عليه في محاولة تذليل الصعوبة المذكورة أعلاه . هنا أيضاً نلمح تفاوتاً – كما سنلاحظ في معيار اليقين – بين ما يصرح به عبد الجبار وبين ما يضمره ، ولا أقول عن قصد ، ويعتمد عليه عملياً في سياق برهانه).

٨٠ – المغني ج ٦ ق ١ ص ٢٣.

٨١ – أنظر الشهرستاني ، الملل والنحل ج ١ ص ٧١.

٨٢ – المغني ج ٦ ق ١ ص ٢٠ ، ج ١٢ ص ٧١.

٨٣ – المغني ج ١٦ ص ص ١٤٨ – ١٥٠.

تبرر موقفه المتسامح والمعقول من جماعة. نصح بعض المتكلمين بإيلامهم بالألم الشديد من ضرب وقطع الجوارح وأخذ الاموال (٨٤) ليرتدوا عن ضلالهم.

لما كان الإجماع الذي يضمن الضرورة، ويؤسس الكلية، يقع من العقلاء على اختلاف أحوالهم، كالثنوية وأصحاب التناسخ ومن يجري مجراهم (٨٥) وجب أن ننظر في شرط حصوله ألا وهو التجرد من الجزئيات والتنزه عنها، دون أن يعني ذلك الإنفصال التام بين العقل وبين الاصول التجريبية كما رأيناه عند الباقلاني في المقدمة. ترتكز قواعد الصواب والخطأ الى الصفة الكلية للعقل، وكون سبب الخطأ غير العقل يأتي من قبول (٨٦) أحكامه من الجميع. هكذا تتكشف طبيعة الخطأ، سلبياً، كالتقصير او العجز عن بلوغ هذا المدى من العموم ومثاله السوفسطائية والخوارج، وايجابياً، كالتعلق بالشوائب الجزئية من اعتقاد سابق قد يجري مجرى التقليد، او اعتقاد الباطل ابتغاء للرياسة او لاجتلاب منفعة او دفع مضرة (٨٧). ان هذا التعلق وذاك التقصير يكونان حدود ما تحت فلك العقل.

ولكن ماذا بقي في هذا الفلك، وبماذا يمكن أن يتقوّم بعد أن أفرغ من المحتويات الجزئية للتجربة؟ كلما تنزه حكم العقل عن الشوائب الفردية كلما مال إلى الصورية المتسمة بتضاؤل المفهوم وتعاظم الماصدق (٨٨).

---

٨٤ – التوحيد ص ص ٧، ١٥٣، أصول الدين ص ٦.

٨٥ – المغني ج ١٣ ص ص ٢٠١ – ٢٠٢.

٨٦ – ثمة ما يشير إلى أن هذا القبول يرتكز إلى أساس من وسيلة العقل في التمييز بين النافع والضار. أنظر فيما يلي العقل والسمع ص

٨٧ – المغني ج ١٢ ص ص ١١١، ١٢٠.

٨٨ – «العلم المتقرر في المعقول هو علم جملة دون تفصيل». المغني ج ١٣ ص ٣٠٥ «فأما علم الجملة الذي هو من كمال العقل فلا يجوز أن تختلف الحال فيه البتة». المغني ج ١٢ ص ٣٥٧.

يبدو العقل كالمنشور يفرق ما سقط عليه مجتمعاً من شعاع الضوء ، فالحكم العقلي من حيث تجرده عن الجزئيات صوري ، ومن حيث صوريته فهو قابل للتطبيق على أكبر عدد من الحالات كما كان مقبولاً من أكبر عدد من الناس . فالعلم بقبح الفعل مثلاً ، يحصل بالضرورة على وجه الإجمال من غير تعيّن كونه قبيحاً من فاعل مخصوص ، كما أنه لا يعلم في ظلم بعينه مخصوص (كونه قبيحاً) باضطرار [٨٩] . وإذا سلكنا الآن الإتجاه المعاكس ، أي من الحكم الفردي نحو العقل ، بمعنى إجماع العقلاء ، وجدنا أنه لا بد للحكم الذي نحن بصدده من الإندراج تحت صورة الحكم الصوري الأقرب . وهكذا يتسم العقل من حيث صوريته بالمعيارية بمعنى أن أي حكم يطمح إلى شمول القبول أو الوجوب ، ينبغي أن يدخل في إطار المعايير التي أقرها العقل أو أن يقاس بها . فالحسن والقبح والمدح والذم والصدق والكذب ، والجواز والاستحالة جميعها تقبل الإحالة على المعايير العقلية [٩٠] . وستترتب على القدرة المعيارية للعقل نتائج هامة بالنسبة لموضوعية المعايير الخلقية التي يقدر العقل على « معرفتها » قبل ورود السمع ويتمكن بها من معرفة صحته .

---

٨٩ – المغني ج ٦ ، ق ١ ، ص ٢٢.

٩٠ – المصدر نفسه ،ج ١٤، ص ٢٧٥ ، ج ١٣، ص ٢٠٢،وج ١١ ، ص ٤٣٢ .

الفَصْلُ الثَانِي

العقل والعلم

الواقع المعقول يعني والعقل يدرك المعنى . يؤلف الواقع والعقل متصلاً متجانساً واحداً يؤسس المعرفة الممكنة الواحدة : المعرفة المطابقة للواقع[1]. المعرفة تطابق الواقع ، ولكن كون الواقع معقولاً لا يؤدي بعد الى القول بأن المعرفة مطابقة للعقل كما سيحدث بعد الإنقلاب الكانطي . إن فكرة العقل المتقوّم باجماع العاقلين ، وفكرة معقولية الواقع ، وفكرة مطابقة المعرفة له تتساوق في تفكير القاضي ما قبل النقدي دون أن تتفاعل . هنا نلامس حدود « التأويل » الذي أشرت إليه في التوطئة ، ويتضح لنا كيف أن ما يتعدى هذه الحدود يعد « تقويلاً » [2].

« العلم » ، كما يعرفه الجرجاني ، « هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع»[3] لا يكتفي القاضي ، في تعريفه ، بالمطابقة فيجعل العلم معنى [4] « يقتضي سكون نفس [5] العالم إلى ما تناوله » . وهذا المعنى من جنس الاعتقاد [6] ، أي أن كل علم هو اعتقاد في الحقيقة ولكن ليس كل اعتقاد علماً . الاعتقاد

١ – قارن المغني ج ١٢ ص ص ٥٦،١٢٦ ؛ ج ٦ ق ١ ص ٦٥.
٢ – راجع الإشارة إلى « أصول » تأويل البحث الحاضر في التوطئة .
٣ – الجرجاني ، التعريفات ، ص ٦٧.
٤ – العلة أو السبب وفي تعريفه يقول القاضي : « تعارف المتكلمون استعمال هذه اللفظة في العلل » . المغني ج ٥ ص ٢٥٣.
٥ – سأتناول هذه الفكرة بالبحث في القسم الثاني من هذا الفصل حيث أعالج معيار اليقين .
٦ – المغني ج ١٢ ص ٢٥.

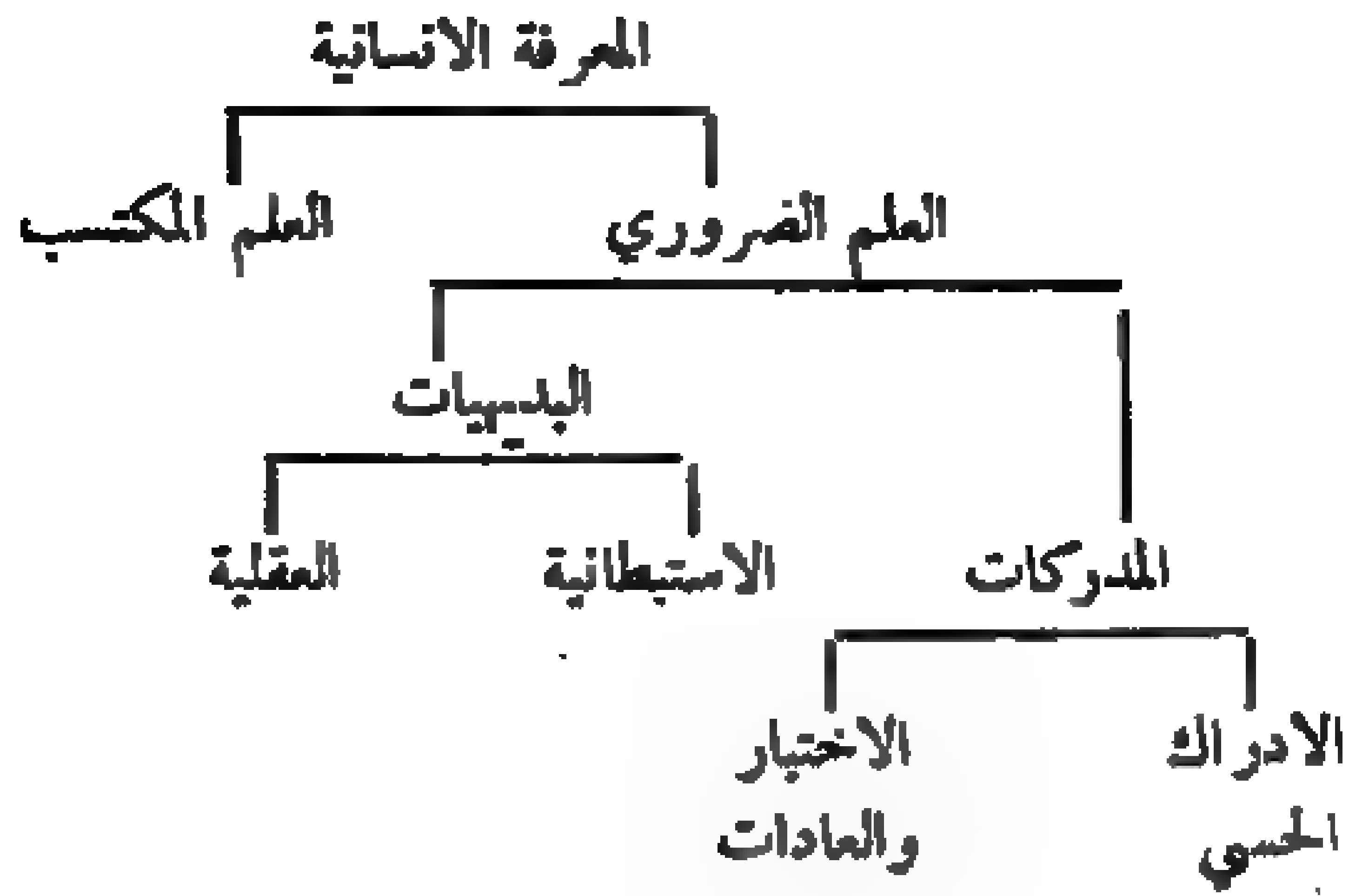
قد ينشأ عن الإدراك [٧] أو عن أمارة فيسمى ظناً [٨] . وقد يعتقد الإنسان على سبيل الظن أو على سبيل التبخيت [٩] . والاعتقاد وصف للعلم « من حيث شبه بعقد الحبل وإحكامه » [١٠] وقد يطابق الواقع وقد لا يطابقه لذلك كان اشتراط القاضي سكون النفس لتمييز العلم عن مجرد الاعتقاد وان جاء مطابقاً . وكما يوصف العلم بأنه اعتقاد ، كذلك قد يوصف بأنه تبين وتحقق واستبصار « إذا كان مستدركاً بعد شك » [١١] .

رأينا في الفصل السابق أن العقل يقوم كنسق استنباطي تترابط فيه أنواع العلوم بعضها مع بعض . وقد تناولنا صورة ذلك البناء بشيء من التفصيل وسنحاول الآن الوقوف على مادته . تنقسم العلوم عند القاضي ، بحسب القسمة المألوفة في عصره [١٢] ، إلى ضرورية تكون الأساس والقاعدة للبناء ، ومكتسبة تستند إليها .

أولاً : أقسام المعرفة :

---

٧ – المغني ج ١٢ ص ٥٦.
٨ – المغني ج ٦ ق ١ ص ٦٢ ، ج ١٧ ص ص ٢٧٧ ، ٢٩٤.
٩ – المغني ج ١٢ ص ١٢٦.
١٠ – المغني ج ١٢ ص ١٢٦.
١١ – المغني ج ١٢ ص ١٦.
١٢ – نصادف هذه القسمة عند البغدادي ، أصول ص ٨ ، والباقلاني ، التمهيد ، ص ٧.



شكل (١) أقسام : المعرفة الانسانية

أ ــ العلم الضروري :

هو الحدس أو العلم المباشر الذي يصل فيه العقل إلى المعلوم من دون توسط دليل أو برهان ، وقد سمي ضرورياً « لتعذر انتفائه على كل وجه »[١٣] أي إننا في حال العلم الضروري لا نملك أن لا نعلم كما لا نستطيع نفيه بالاستدلال والأصل في ذلك أن العلم الضروري ليس مقدوراً للانسان كالمكتسب ، بل هو من فعل الله فينا [١٤] . والعلم الضروري لا يختلف فيه إثنان إلا أن يكون أحدهما كاذباً فلا تصح محاجّته لأن « لا دليل على ما أنكره فنذكره » [١٥] وهو الأصل الذي تبنى عليه سائر العلوم وتتعلق به ، فإذا علم الشيء بالضرورة بطلت الحاجة إلى معرفته بالاستدلال ولم تجز فيه الشبهة ولم يزله الاعتقاد للمذهب الفاسد كما هي الحال من جهل

١٣ ــ المغني ج ١٢ ص ٦٣.

١٤ ــ المغني ج ٩ ص ٥٩ ص ١٢٨ .

١٥ ــ المغني ج ١٢ ص ص ٤٢،٢٨٣ ، ج ١٤ ص ٧٦.

الخوارج بقبح قتل المسلمين [١٦] . وينقسم العلم الضروري إلى قسمين : المدركات والبديهيات .

١ ـ المدركات : وتنقسم بدورها إلى قسمين : ما يعرف بالإدراك الحسي وما يعرف بالاختبار والعادة .

١ ـ ١ ـ الإدراك هو « طريق العلم إذا كان المدرك عاقلاً واللبس عن المدرك (بالفتح) زائلاً » [١٧] . العلم الحاصل عن الإدراك يجمع « الوضوح » [١٨] الديكارتي إلى « قوة » [١٩] مدركات هيوم ، لا يخضع للإرادة ولا قبل لنا برده وهو النموذج الأمثل والمرتكز النهائي لليقين الأستدلالي [٢٠] .

تأتي المعلومات من الحواس التي تتناول الشيء كما هو « لذاته » وفي « أخص أوصافه » [٢١] . إن « لشكل المدرك (بالفتح) دورا هاماً في تيسير إدراك الصفات المحسوسة ، فالإنسان « يفصل بين الألوان المنفردة بأكثر من فصله بين الألوان المختلطة ، ويفصل بين المتضادات بأكثر من فصله بين ما لا يتضاد » كما أن « لكمية » أو « درجة » الإثارة دورها أيضاً ، فنحن

١٦ ـ المغني ج ١٢ ص ص ١٥٣ ، ٢٥٤.
١٧ ـ المغني ج ١٢ ص ٥٩.
١٨ ـ المغني ج ١٣ ص ٢٢٩.
١٩ ـ المغني ج ١٤ ص ١٢٦.
٢٠ ـ المغني ج ١٣ ص ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠ . المقارنة مع قول الماتريدي: « فالعيان ما يقع عليه الحواس وهو الأصل الذي لديه العلم الذي لا ضد له من الجهل » . التوحيد ص٧.
٢١ ـ المغني ج ١٢ ص ص ٤٥ ، ٥٦.

تميز بسهولة كبر الحلو من المر والحار من البارد [٢٢]. ولا يجوز الخطأ في الإدراك ، بل قد يحصل التباس يمنع من سكون النفس [٢٣] . ولكن إذا كانت الحاسة لا تخطىء ، فكيف يحصل الإلتباس ؟ وهل ثمة من دور للعقل في الإدراك [٢٤] ؟ العقل ، في الحقيقة ، لا يدرك الأشياء مباشرة بل عن طريق الحواس إلا أن ثمة ما يوحي بأن هناك إدراكاً « عقلياً » يلي الإدراك الحسي إذ أننا نميز المدركات بالعقل ولذلك فهي لا تتميز لغيرنا من أنواع الحيوانات كما تتميز لنا ، كما أن القاضي يميز ، مع أبي هاشم ، سمعا في داخل السمع فيقول عن الأصم أن « لآفة ربما كانت حالة في خارج سمعه دون داخله » [٢٥] . يبدو إذن أن الإلتباس يحصل من جراء خطأ في « قراءة » العقل لمعطيات الإدراك الحسي . فالنفس تشاهد المرئي « بصفة الماء » لشدة شبهه به من حيث اللمعان والاضطراب ، لذلك فان ما أدركته صحيح وأن أخطأت في اعتقاده ماء . فبامكان الرائي أن يتأكد

٢٢ – المغني ج ١٣ ص ص ٢٥٤ ، ٢٥٥.

٢٣ – المغني ج ١٢ ص ص ٥٩ — ٦٠ ، ١٦١.

٢٤ – يذكر عبد الكريم عثمان ، عن ابن متويه ، أن مجرد التأثير الحسي الواقع عن الحواس لا ينتج معرفة أو علماً في (رأي القاضي) بل لا بد من التعقل والتأمل . التذكرة ، ص ١٥٢ ب ، مذكور في نظرية التكليف ص ٦٩.

٢٥ – المغني ج ١٢ ص ٢٩٢ وخاصة ص ١٦١ حيث يقول : « لذلك لا تتميز للبهائم المدركات حسب تميزها للعقلاء » . وأيضاً ص ص ٢٢ ، ٥٨ ، ١٦٣.

مرة أخرى باعادة القراءة [٢٦] . هذا يفترض طبعاً ، ثبات معطيات الحس وصدقها لأن زوال هاتين الصفتين يبطل العلم .

٢ ــ ١ ــ الاختبار والعادة [٢٧] أن أقرب ما يمكن أن نشبه به هذا النوع من العلوم هو «المعرفة بالخبرة» (Knowledge by acquaintance) التي تكلم عنها برتراند راسل [٢٨] ، أي المعرفة التي تحصل لدينا، من خلال الإدراك، بأشياء وأشخاص وعلاقات العالم الخارجي. فنحن نعرف الصنائع عند الممارسة لمدة تطول أو تقصر ، كما نعرف أحوال الناس « بالمخالطة » (كذا) ونعلم من أمرهم ما يمكن وما لا يمكن « فالعربي يعرف مقاصد العربي بالاختبار ... ويعرف الأخرس بالإشارة من حال صاحبه ما لا يعرفه غيره لأنه أختبر من ذلك ما لم يختبره غيره ، والوالدة ربما عرفت من أغراض الصبي الصغير ما لايفهم من القول ما لايعرفه غيرها لفضل اختبارها » [٢٩] . ولكن هذا لا يعني أن هذه المعرفة مكتسبة بل ضرورية وإن اختلفت عن العلم الحاصل بالبديهة في جواز مفارقة حال بعض العارفين بالتجربة والعادة لحال بعضهم الآخر .

---

٢٦ ــ المغني ج ١٢ ص ص ٤٥ ، ٥٦.

٢٧ ــ يبدو أن القاضي فصل الكلام في العادات في « باب » مفقود من المغني ، يشير إليه في الصفحة ١٥ من الجزء السادس عشر . إلا أن إشاراته المتفرقة إلى هذه الفكرة تكفي لما نحن بصدده . ولعل تعريف الجرجاني يفي بالمطلوب فالعادة هي « ما استمر عليه الناس على حكم المعقول وعادوا إليه مرة بعد أخرى » التعريفات ص ٦٣ .

٢٨ ــ Problems of Philosophy, London, 1912 Chap. 5, 13.

٢٩ ــ المغني ج ١٦ ص ٣٧.

٢ — البديهيات [٣٠] : إنها العلوم التي يدركها الإنسان مباشرة دون توسط الإدراك أو « عبر » الإدراك ، إذ يجوز أن يعلم الإنسان الشيء عند إدراك أمر آخر [٣١] . تمتاز البديهيات عن المعرفة بالخبرة بأنها لا يجوز فيها اختلاف أحوال العـــارفين [٣٢] وهي تنقسم إلى قسمين .

١ — ٢ — البديهيات الاستبطانية [٣٣] تتعلق بالوعي أو الشعور ، أو كما يعبر عنها القاضي ، بعلم الإنسان بما يختص به من حال ، نحو كونه مريداً ، معتقداً ، ساكن النفس ناظراً أو شاكاً . ويبدو أن هذه المعرفة لا تتم عن طريق الإدراك لأنها تتساوى وإياه من حيث القوة والوضوح [٣٤] .

---

٣٠ — آثرت إطلاق هذه التسمية على هذا القسم من العلم الضروري إنطلاقاً من تمييز القاضي في آخر الفقرة السابقة (٢ — ١) بين العلم بالخبرة وعلم بديهة العقل . وأود أن أذكر هنا أن قسمة العلوم الإنسانية المبينة في الشكل رقم (١) هي قسمة مستقرأة .

٣١ — المغني ج ١٢ ص ٦٤.

٣٢ — المغني ج ١٦ ص ٣٧.

٣٣ — آثرت أن أدرج المعرفة الإستبطانية تحت البديهيات أسوة بما فعله البغدادي ، معاصر القاضي ، في الصفحة ٨ من أصول الدين ، مفترضاً أن هذه القسمة كانت شائعة في ذلك العصر وأنها أقرب لما كان يختاره عبد الجبار لو شاء أن يقدم بمقدمة في نظرية المعرفة على غرار الباقلاني والبغدادي . لذلك لم أتبع التقسيم الذي يقترحه الأستاذ جورج حوراني إذ يدخلها تحت الإدراك ويسميها « الإدراك الإستبطاني » راجع
Islamic Rationalism, Oxford, Clarendon Press, 1971 p. 21
ولي في ذلك ذريعة أخرى من قول القاضي :
« الأولى فيه (الإستبطان) ألا يجيء الإدراك ، لأنه لو لم يدرك نفسه لعلم اختصاصها بكونها مدركة معتقدة » المغني ج ١١ ص ٣٨٢ ، كما أنني لم أر إفراد الإستبطان كنوع مستقل من المعرفة كما فعل د . عثمان في نظرية التكليف ص ٦٠.

٣٤ — المغني ج ١٢ ص ٥.

٢ – ٢ – البديهيات العقلية : تشكل الجزء الأهم من « جملة العلوم المخصوصة » التي يمتاز بها العاقل ، ولذلك يسميها القاضي كمال العقل [٣٥] . ويوجد هذا النوع من المعرفة ابتداء في العقول ، ولكن ليس قبل العلم بالمدركات ، كما هي الحال عند ابن سينا مثلاً ، حيث يتسم الجوهر العقلي عند الأطفال بخلوه من « كل صورة عقلية » ونجد فيه المعقولات البديهية تسبق الحس والتجربة وتصدر عن « فيض إلهي متصل »[٣٦]. ولئن كانت هذه البديهيات لا تسبق الإدراك ، عند القاضي ، فهي لا تنجم عنه كما هي الحال في غيرها من العلوم التي طريقها الإدراك ، « لأن ما نعلم بالإدراك لا يكون إلا مفصلاً » [٣٧] أو جزئياً بينما العلم الذي تفيده البديهيات « مجمل » أو كلي . فعند إدراكنا للحجر نعلم أنه موجود وأنه يستحيل فيه أن يكون معدوماً في الوقت نفسه أو أن يكون في مكانين . ومن بديهيات العقل أيضاً العلم بوجوب الواجب وقبح القبيح وحسن الحسن بوجه الإجمال كأن يعلم أن الكذب الذي لا نفع فيه ولا دفع ضرر قبيح ، لا أن يعلم ذلك في كذب بعينه لأن طريق معرفته الاستدلال بقياس تتكون مقدمته الكبرى من بديهية قبح الكذب [٣٨].

---

٣٥ – المغني ج ١١ ص ٣٨٣ وما يلي

٣٦ – هدية الرئيس ص ص ٧٤ – ٧٥.

٣٧ – المغني ج ١٢ ص ٦٦.

٣٨ – المغني ج ١٢ ص ٦٦ كذلك ص ٦٥ ، ج ١١ ص ١٩٨ ، ج ١٤ ص ١٢٨ .

ولا تعتبر البديهية العقلية ضرورية إلا إذا أمكن الوصول إلى الموضوع الجزئي الذي تتعلق به . فلا يمكن القطع بأن العلم بقبح الظلم ضروري بالجملة لو لم يوجد طريق إلى تفصيل ذلك بمعرفة قبح ظلم بعينه بالخبرة والتجربة [٣٩] . وهكذا تبدو البديهيات العقلية وكأنها مجردة من التجربة بخلاف رأي ابن سينا الذي ذهب إلى جعلها سابقة عليها . إن هذا الموقف « التجريبي » على صعيد علم النفس ، يرفد تصور العقل « كورقة بيضاء » أو كقدرة في الحقيقة ، ويقلص دور الله في العلم الضروري إلى مجرد خلق هذه القدرة .

ب ـ العلم المكتسب :

بخلاف الضروري مقدور للانسان . ويمكن تعريفه من ثلاث نواح : من حيث الموضوع ومن حيث المنهج ومن حيث موقعه من بنية العقل . وثمة ، لدى القاضي ، ما يبرر النواحي الثلاث . أما من حيث المنهج فهو العلم الذي لا يفعله الواحد منا إلا عن « نظر أو ذكر نظر » [٤٠] كالناظر في الأجسام ليعرف الله (ومعرفة الله مكتسبة عند القاضي) ، وأما من حيث الموضوع فهو العلم بجزئيات الوجود كالعلم بأن زيداً من الناس قادر [٤١] ، وأما من حيث موقعه من بنية العقل فهو العلم بالفروع الذي يبنى على الأصول الضرورية [٤٢] فالاستدلال على قبح ظلم بعينه يستند إلى مقدمة

---

٣٩ ـ المغني ج ١١ ص ١٩٩.
٤٠ ـ المغني ج ١٢ ص ٦٧ .
٤١ ـ المغني ج ٦ ق ١ ص ٤٥.
٤٢ ـ المغني ج ١١ ص ٣٧٩.

كبرى ضرورية عن قبح الظلم بوجه الإجمال : ويبدو أن عبد الجبار يولي التعريف أو المفهوم « المنهجي » أهمية كبرى ويفضله على غيره حتى يكاد يوحّد بين العلم المكتسب وبين منهجه « فلا شيء من العلوم المكتسبة إلا ويرجع أصله إلى النظر » [٤٣] فما هو هذا الشيء الذي يكتسب به العلم ؟ وكيف يحصل الشيء معلوماً بعد توسط النظر ؟ وما هي صفات النظر وشروطه ؟ سأحاول الإجابة عن هذه الأسئلة فيما يلي تحت رؤوس ثلاثة هي : ماهية النظر وشروطه وآلاته .

١ — ماهية النظر : يفيد لفظ « النظر » ، كما هو شائع في عصر عبد الجبار وعلم الكلام عامة ، معاني عدة يميزها الأب قنواتي [٤٤] كما يلي : النظر بمعنى التنظير والتأمل ، النظر بمعنى المقال والمعرفة المقالية تمييزاً لها عن الضرورية ، والنظر بمعنى الاستدلال . يستعمل القاضي اللفظ بهذه المعاني جميعاً وإن كان يميزه عن المعاني اللغوية فيحصره « بنظر القلب دون غيره » ، ولإيضاح رأيه يضيف أن « حقيقة ذلك هو الفكر ... والفكر هو تأمل حال الشيء ، والتمثيل بينه وبين غيره أو تمثيل حادثة من غيرها » [٤٥] . المقارنة بين الشيء وغيره هي المقصود في الحالة

---

٤٣ — المغني ج ١٢ ص ص ٦٧ — ٦٨.

٤٤ — Louis Gardet et M. M. Anawati, Introduction à la Théologie Musulmane Paris, 1948, p. 349. راجع الترجمة العربية، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ، نقله إلى العربية الشيخ صبحي الصالح والأب فريد جبر ، بيروت ، ١٩٦٩ ، ج ٣ ص ص ١٠٠ — ١٠١.

٤٥ — المغني ج ١٢ ص ٤. ونحن نجد التعريف نفسه عند الباقلاني إذ يقول في الصفحة ٩ من التمهيد : « فكل ما أحتاج من العلوم النظرية إلى تقدم الفكر والروية وتأمل حال المعلوم ، فهو الموصوف بقولنا علم نظري » . التشابه في الأفكار والألفاظ قد يوحي بتأثر القاضي بمعاصرة في نظرية المعرفة ، أخذاً بعين الإعتبار أنه قد شب على مذهب الأشاعرة قبل أن يدخل في الإعتزال .

الأولى ، وهذا ما أفاده جورج حوراني في ترجمته (٤٦) لكن عبد الكريم عثمان (٤٧) يفسر التمثيل ، في الحالة الثانية ، على أنه نوع من الإستقراء أو رد الغائب إلى الشاهد ، كأن نقيس العبيد على الإماء في تنصيف الحد متى علمنا أن السبب في التنصيف هو الرق أو النبيذ على الخمر في التحريم متى علمنا أنه السكر (٤٨). وأظن أن تمثيل حادثة من غيرها هو بهذا المعنى . وبهذا يكون القاضي قد عبّر عن ماهية الفكر بالمقارنة والاستدلال (٤٩) . أما المقارنة فهي أخص ما يختص به العقل من حيث هو تمييز ، وقد مر ذكره ، وأما الاستدلال فسنقف على ما يعنيه القاضي به عند الكلام عن آلات النظر .

١ — ١ — النظر والناظر . يمتاز النظر عن الإدراك وسواه من العلوم الضرورية بأنه يقع حسب دواعي الفرد وقصده وإرادته مثله في ذلك كمثل سائر تصرفاته ، بخلاف ما قدّر فيه الجاحظ من وقوعه باضطرار إذا قويت الدواعي إليه وباختيار إذا تساوت ، إذ لا معتبر بقوة

٤٦ — Islamic Rationalism, p. 24 .

٤٧ — نظرية التكليف ص ٨٠ ، ولا يشير المؤلف إلى مكان هذا التفسير ولعلها من المغني ج ١٢ ص ٢٨٠.

٤٨ — المغني ج ١٧ ص ٢٨٠.

٤٩ — ونجد معنى قريباً عند الجرجاني حين يعرف العقل بأنه « جوهر مجرد يدرك الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة » التعريفات ص ٦٥ . وتجدر الإشارة هنا إلى أن لفظ الإستدلال كما يستعمله القاضي يمكن أن يفيد طريقة المعرفة المكتسبة بوجه عام كما يفيد معنى القياس المنطقي الذي هو إحدى وسائل هذه المعرفة . والتمييز بين المعنيين ليس دائماً سهل المنال ، ولعل القاضي يستعمل اللفظ في جميع الحالات من باب تسمية الكل باسم الجزء . قارن المغني ج ١٢ ص ص ٢٨٠ — ٢٨١ وكذلك Introduction à la Théologie Musulmane p. 361 .

الدواعي في هذا الباب . فالهارب من السبع وإن كان ملجأ إلى الهرب يعدو بحسب قدرته في السرعة كما يختار أقرب الطرق للوصول إلى المأمن . وكذلك الحال في النظر ، فإذا صح أن يقدر عليه الفرد عند تساوي الدوافع فقدرته لا تزول متى قويت تلك [٥٠] . والنظر مقدور للانسان من حيث هو عاقل وليس من حيث هو ذكي أو متبحّر في العلم . للنظر طريقة واحدة إذا اتبعها البليد والمبتدىء وصلا إلى النتيجة نفسها التي يصل إليها الفهم ، وإذا لم يصلا إليها فمرد ذلك إلى أنهما لم يتبعا تلك الطريقة ، فمتى « صح [النظر] على الوجه الذي يولد ، لم يتعلق توليده بحال الفاعل [٥١].

إن القاضي يؤكد هنا إيمانه بالعقل وبقدرته على المعرفة وبلوغ الحقيقة ولكنه يشترط في ذلك ، كما سيفعل ديكارت [٥٢] ، حسن عكوفه على تلك المهمة ، أو اختيار المنهج [٥٣] السديد .

---

٥٠ – المغني ج ١٢ ص ٣١٦ – ٣١٧.

٥١ – المغني ج ١٢ ص ص ١٤٧ وأيضاً ص ١٤١ . المقارنة مع قول ديكارت :

«... N'y ayant qu'une verite de chaque chose, quiconque la trouve en sait autant qu'on peut savoir; et que, par exemple, un enfant instruit en l'arithmetique, ayant fait une addition *suivant ses règles*, se peut assurer d'avoir trouvé, touchant la somme qu'il examinait, tout ce que l'esprit humain saurait trouver» Discours de la méthode, Paris, 1934, Deuxième Partie p. 29.

راجع الترجمة العربية ، صليبا ، بيروت ١٩٥٣ ، ص ٧٨.

٥٢ – المرجع نفسه ص ١٤ ، ص ٥٨ من الترجمة العربية .

٥٣ – إن ما سيلي من كلام عن « آلات » النظر لا يمكن أن يحل بأي شكل محل بحث في هذا المنهج كنت أود أن أتطرق إليه لولا ضيق متفسح البحث الحاضر .

٢ ـ ١ ـ النظر والمنظور فيه . يمتاز النظر أيضاً ، بخلاف الاعتقاد الذي يتعلق بالمعتقد وحده ، بأنه يتعلق بدليل الشيء أو أمارته فيولد علماً مخصوصاً ، أحادي الاتجاه، بذلك الشيء بالذات ، إذا تم النظر في الدليل من قبل عاقل وعلى طريقة معينة . فلا يمكن « أن ينظر في دليل الشيء فيقع له العلم بغيره » [٥٤] . ولا يكفي أن يقع النظر من الناظر حتى يولد العلم أو غالب الظن الذي يستوي مع العلم من حيث أثره على الأمور الحياتية ، بل لا بد من حصوله « على طريقة واحدة » . وقد يقل العلم المولد ويكثر بحسب قلة النظر وكثرته ولكن لا يمكن أن يولد النظر الجهل أو نظراً سواه [٥٥] .

٢ ـ شروط النظر : وأولها ، كون الناظر عاقلاً ، فلا يصح أن ينظر من لم يكمل عقله لأنه لم يحصّل أصول العلم [٥٦] والثاني كونه « غير ساه عن المنظور فيه » وعالماً بالدليل على الوجه الذي يدل [٥٧] ، والثالث « أن ينظر في الشيء لغرض سواه » كالعلم أو غلبة الظن [٥٨] ، والرابع ، « أن النظر لا يصح إلا مع تجويز كون المدلول على صفة ، وأنه ليس عليها » لذلك يستحيل « أن ينظر الإنسان في الشيء وهو عالم بما يطلبه بالنظر فيه ، كما

---

٥٤ ـ المغني ج ٩ ص ص ٦٠ ، ١٥٤.
٥٥ ـ المغني ج ١٢ ص ص ١٠ ، ١٤٦ ، ج ١١ ص ٣٧٤.
٥٦ ـ المغني ج ١٢ ص ١١ ، المجموع ج ١ ص ٩٨ .
٥٧ ـ المغني ج ١٢ ص ١١ ، ج ٩ ص ٣٣.
٥٨ ـ المغني ج ١٢ ص ٩ .

يستحيل وقوع النظر مع الجهل لأن الجاهل كالعالم لا يجوّز خلاف ما يعتقده، لذلك كان لا بد من الظن أو الشك قبل النظر [٥٩].

٢ ـ آلات النظر [٦٠] : هي الأدلة وهي على نوعين : أدلة معرفية وأدلة منهجية .

١ ـ ٣ ـ الأدلة المعرفية : وقد أطلقت عليها هذه التسمية لأنها تفيد العلم بالمدلول كما هو من حيث هو موجود متشخّص : والدليل بهذا المعنى قد يكون حكماً أي قضية منطقية كاعتبار القول بأن « كل مسكر محرم » [٦١] دليلاً ، وقد يكون أمارة .

رأينا فيما تقدم أن الواقع يعني من خلال الأمارات المبثوثة فيه . فما هي الأمارات وما هو دورها في عملية المعرفة ؟ تبنى الأمارات على الإدراك ولكنها ليست مدركة به ، بل بالعقل أي أن مادتها من ألوان وأطوال وأصوات مدركة بالحس ، وأما « صورتها » فبالعقل . إلا أن هذا لا يعني أنها ذاتية أو من صنع العقل لأنه من الجائز أن « يعلم العاقل عند إدراك الشيء ، [شيئاً] غيره ، وإن لم يتناوله الإدراك البتة » [٦٢] ، بل هي موضوعية وموجودة في الشاهد « كعلامة » مادتها « التجارب والأخبار » . وهذه العلامة تنبىء

---

٥٩ ـ المغني ج ١٢ ص ١٢ ، ج ٩ ص ١٣٤ .

٦٠ ـ « العلوم لا تختلف لإختلاف الطريق إليها فان الأدلة هي كالآلات في الأفعال » المجموع ج ١ ص ١٨٩ . راجع فيما تقدم تعريفة الفكر .

٦١ ـ المغني ج ١٧ ص ٢٨٨ .

٦٢ ـ المغني ج ١٢ ص ٦٣ .

عن أمر ما وتسبب تصورات معينة يتناولها الظن [٦٣] أو الاعتقاد [٦٤] . . .

والأمارات تنقسم إلى أنواع فمنها الأمارات « الطبيعية » كرؤية الأسد أمارة الخوف ، والمرض الشديد أمارة الموت . وهذا النوع يوجب الفحص والنظر لأن مدلوله ليس واضحاً دائماً [٦٥] ومنها الأمارات « الاصطلاحية » التي تعرف بالتجربة ومستقر العادة ، كرؤية زي معين على أحدهم أمارة لملته أو بلده أو صناعته ، وكالكلام الذي هو أمارة لما يريده المتكلم وهذا النوع لا يوجب الفحص والنظر لأن مدلوله واضح أبداً [٦٦] . فالأمارة إذن إما أن تتطلب النظر أو لا تتطلبه ولكنها لا تستدعي الشك مطلقاً [٦٧] لأن مدلولها لا بد أن يعرف إما مباشرة أو بعد توسط نظر .

---

٦٣ – « كل علم يتعلق بظن فلا بد من أمارة ترد ليحصل الظن للعاقل ويتبعه العلم » . المغني ج ١٢ ص ٣٨٦ .

٦٤ – « إن القادر منا قد يعتقد في المراد ما يوجب كونه مريداً له من منفعة ودفع مضرة عند أمارة » المغني ج ٩ ص ٢٣ . ثمة ما يشير إلى وجود تصورات للاشياء في العقل كالمغني ج ١١ ص ٤٣٩ ، ج ١٢ ص ص ٨٦ – ٨٧ ، ١٠٦ ، ولكن ليس ثمة ما يشير إلى صياغة هذه التصورات في قالب تصديقات أو قضايا منطقية . ولئن تكلم القاضي عن الأحكام فقد رأينا أنها تمثل فئة من القضايا الحملية والأغلب أن الظنون والاعتقادات الناشئة عن الأمارات هي ما ينصب عليه النظر ليولد منه أحكاماً « معللة » .

٦٥ – المغني ج ١٢ ص ٣٨٦.

٦٦ – المغني ج ١٢ ص ٣٨٦ ، ج ١٦ ص ٣٥٠.

٦٧ – المغني ج ١٧ ص ٣١٨.

وهكذا تمثل الأمارة ، لا المدركات ، الجزء الذي لا يتجزأ للمعرفة المكتسبة والمنطلق الحقيقي لها . وهي تكاد تكون السمة الرئيسية للمعرفة عند عبد الجبار ، فتبدو هذه وكأنها معرفة « علامتية » (Semiological) بالدرجة الأولى ، تتدرج فيها الأدلة ـ من حيث تدل أو تنبيء بصورة عامة ـ تحت جنس واحد هو الأمارة [٦٨] .والأمارة تدل بيد أن العقل لا يركن إلى دلالتها حتى يخضعها لشروط الاستدلال ـ التي تعكس قوانين تنظيم العقل المستدل ـ . ويبلغ بها من ثم سكون النفس المميز للمعرفة اليقينية .

٢ ـ ٣ ـ الأدلة « المنهجية » . تنصب على فحص الأدلة الأولى وتتناولها من حيث هي أحكام ، أي قضايا منطقية ، فتمتحن صورتها وصحة تعلقها بما دلت عليه وبذلك تبرر طريق أو « منهج » المعرفة أو ترذله [٦٩] . وهكذا يبدو أن النوع الثاني ، أي الأدلة « المنهجية » ، يتقدم منطقياً على الأول ، إذ العلم بالمدلول لا يستتب ما لم يقع العلم « بصفة الدلالة » [٧٠] . وواضح أن هذا العلم يخضع لشروط النظر ولأهم قوانين العقل ، أي قانون التعلق الاستنباطي أو الإستدلالي ، فلا بد لصفة الدلالة من صورة تطابقها وهي « أن يعلم

---

٦٨ ـ فحصول المراد على ما أراده المريد هو « أمارة » القدرة أو « دليلها » المغني ج ٦ ق ١ ص ١٨٨ ، ج ١١ ص ١٦٠.

٦٩ ـ المغني ج ١٧ ص ٢٨٨.

٧٠ ـ المغني ج ١٢ ص ٦١ .

الحكم ويعرف أنه لولا غيره لما ثبت» . رهذا الغير هو كالأصل له فلا فرق هنا في أن يكون هذا الأصل ضرورياً أو مكتسباً لأنه في التحليل الأخير ، لا بد من تأسيس العلم المكتسب على أصل ضروري . وتطبق هذه الشروط على الاستدلال بمعنى القياس المنطقي وعلى ما يسميه القاضي بالقياس والمقصود به التمثيل وأخيراً على القياس الشرطي . لننظر في بعض الأمثلة.

١ ــ ٢ ــ ٣ ــ الاستدلال : كل أفعال الفاعل تقع بحسب دواعيه وإرادته « هذا » تصرف من الفاعل .

إذا « هذا » واقع بحسب دواعيه وإرادته [٧١] .

٢ ــ ٢ ــ ٣ ــ التمثيل : الخمر محرم لأنه مسكر .

النبيذ مسكر .

إذاً النبيذ محرم .

الحقيقة أن التمثيل لا يرد هكذا عند القاضي وأظن أنه لو جعله بهذه الصورة لكان أدرك أنه لا يختلف عن الأول إلا في إغفال المقدمة الكبرى ، الكامنة فيه ، وحدها الأوسط . وهذه المقدمة الكبرى هي « كل مسكر محرم » والحد الأوسط هو السكر الذي يسميه عبد الجبار « علة » الحكم [٧٢] .

---

٧١ ــ هذا وما يلي في ٢ ــ ٢ ــ ٣ تحريف يناسب الشكل التقليدي للقياس المنطقي والواقع أننا نجده كما يلي عند القاضي : وان تصرف الفاعل ووجوب وقوع افعاله بحسب دواعيه وارادته يدل انه حدث من جهته وعلى انه قادر عليه : المغني ج ١٧ ص ٢٨١ .

٧٢ ــ المغني ج ١٧ ص ٢٨٨ .

ويبدو أن ابن خلدون كان على حق حين لاحظ أن المتكلمين في زمن عبد الجبار لم يكترثوا كثيراً بصور الأدلة « لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة للعقائد الشرعية بالجملة » [٧٣] .

ويؤكد غارديه في « مدخله » أصالة الصورة الكلامية للاستدلال عامة واستقلالها عن التأثير الأرسطي . بل أنه يذهب إلى أبعد من ذلك ليورد أمثلة تاريخية تدعم تميز العقل السامي بهذه الطريقة التي تصل إلى النتيجة دون توسط حد أوسط [٧٤] . وربما كان رفض ابن تيمية لضرورة الحد الأوسط امتداداً لهذا الاتجاه [٧٥] .

٣ – ٢ – ٣ – القياس الشرطي : يكثر القاضي من اللجوء إلى هذا القياس بشكليه المتصل والمنفصل وإن لم يخصه بذكر أو يفصل صورته [٧٦] .

ثانياً – معيار اليقين :

أ – معيار اليقين بين الذات والموضوع :

تبدو معالجة القاضي لمعيار اليقين مضطربة أحياناً لتراوحها بين القطبين الذاتي والموضوعي ، سأحاول الكشف عن إزدواجية في نظرته إلى هذا

---

٧٣ – المقدمة ، ص ٤٦٦ ولعله كان يعني بالصور اشكال القياس الأرسطوي.

٧٤ – راجع. Introduction a la Theologie Musulmane pp. 358-359 sq.

٧٥ – راجع مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي ، د . علي سامي النشار ، القاهرة ط ٢ ، ١٩٦٥ ، ص ٢٤٠ .

٧٦ – المغني ج ١٢ ص ١٩٠ – ١٩١ .

المعيار ، لعلها ناشئة عن محاولته التوفيق بين موقفي الجبائيين من هذين القطبين . شدد الأب على الموضوع والابن على الذات . وقد اعتمد صاحب المغني ، في معرض دفاعه عن تصور الابن موقفاً يضاهي موقف الأب في الموضوعية إلا أنه لم يخرج هذا المعيار الذي يبدو أنه استمده من أبي القاسم البلخي ، من « ظل » سكون النفس ، أو يفطن إلى طرافته .

يعرف عبد الجبار العلم اليقيني بقوله :

« هو المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم إلى ما تناوله وبذلك ينفصل عن غيره وإن كان ذلك المعنى لا يختص بهذا الحكم إلا إذا كان اعتقاداً معتقده على ما هو به واقعاً على وجه مخصوص.لكن هذه الصفات لما جاز أن يحصل عليها ولا يكون علما ... لم يجب أن تدخل في حد العلم » (٧٧) .

يعلق جورج حوراني (٧٨) على هذا التعريف معتبراً أن العلم اليقيني مشروط بشرطين . الأول موضوعي ويرجع إلى مطابقة الاعتقاد للواقع ، والثاني ذاتي ويتوقف على حصول حالة نفسية معينة تتسم بالخلو من الانفعال والاضطراب اللذين يقارنان الجهل أو الشك مثلاً ، فلا يدفعان إلا باستزادة من العلم المقتضي لسكون النفس .

إلا أن امتحان تصور القاضي لدور العلم في الفعالية النفسيه ، يدل على أنه يعتبر الشرط الموضوعي ثانوياً بالقياس إلى الذاتي . إذ ينطلق عبد الجبار في تحليله لهذه الفعالية ، من الإقرار بضرورة الاتزان الانفعالي كهدف

---

٧٧ - المغني ج ١٢ ص ١٣ .

٧٨ - Islamic Rationalism, p. 17 .

أوحد : فلا بد من خفض التوتر النفسي الناجم عن عدم إشباع الحاجات الإنسانية ، وفي مقدمتها الحاجات الحيوية إذ رأينا فيما سبق ، العقل يؤمن استمرار الفرد بتمييزه بين النافع والضار . المعرفة بمعنى « الاستعلام » ، في هذا الإطار ، حاجة يسبب الجهل ، أي عدم إشباعها ، التوتر وضيق الصدر « فيستروح العاقل إلى إزالته بطلب البصيرة والكشف »[79] ، فإما أن يزيله بحصول العلم الضروري ، وإما أن تحصل لديه اعتقادات دون العلم في اليقين ، تساوق التوتر ولا تخفضه . وتقوم هذه الاعتقادات بدور الدواعي التي تدعوه إلى النظر والاستدلال[80] حتى يدرك سكون النفس ويخفض التوتر الناجم عن الشك ، وفي مرحلة أسبق عن الجهل . الشرط الموضوعي ضروري ولا شك لحصول العلم ولكنه غير كاف فقد تتم المطابقة بين الاعتقاد والواقع ولا يحصل العلم . بينما يمتاز الشرط الذاتي بأنه ، بالاضافة إلى كونه ضرورياً فهو كاف ، نستدل بحصوله على حصول العلم الضروري نفسه ، مصدر العلوم وأساسها الراسخ . «الإدراك ، نموذج القوة والجلاء في العلوم ، لا يوجب كون الاعتقاد الناشىء عنه علماً[81] ، بل الثقة فيه « واجبة لا لعلة أكبر من سكون النفس إلى ما أدركه »[82] . لما تميز الأصل بهذه الميزة وجب أن تصبح معيار اليقين في سائر الفروع وما يجري مجرى الفروع ، ووجبت الثقة بكل علم يقتضي سكون النفس . وهكذا يكون القاضي قد استقرأ معيار اليقين من النظر في

---

٧٩ – المغني ج ١٥ ص ٤٠٥ .

٨٠ – المغني ج ١٢ ص ١٢٨ .

٨١ – المغني ج ١٢ ص ٥٦ . وهذا لا يعني انه لا يعلم ما يدرك ولا انه لا يعلم انه ساكن النفس اليه ، فهذان العلمان ضروريان وان كان العلم باثبات العلم وكونه مفارقاً لما ليس بعلم طريقه الدليل» ص ٤٢ كذلك ص ١٩٩ . وقد نفى القاضي معرفة كون العلم علماً بالإضطرار ليتحاشى الوقوع في ما لا يتناهى من العلوم « الثالثة » .

٨٢ – المغني ج ١٢ ص ٥٤ ، ٣٦ .

طريق واحد من طرق العلم معتمداً في ذلك على تماثل العلوم جميعاً من حيث الطبيعة وإن اختلفت الطرق المؤدية إليها [٨٣] .

يتبين مما تقدم أن الشرط الأصلي ، بنظر القاضي ، هو الذاتي وأن الموضوعي يكاد يذوب فيه ويتوحد معه إذا لم نقل أنه مترتب عليه . فكيف نعرف أن الاعتقاد ، حتى ذاك الناشىء عن الإدراك ، مطابق للواقع لو لم تسكن النفس منا إلى المعتقد ؟ أو كيف يصح أن يعتبر الشرط الثاني بعد شرطاً متى لم يمكننا أن نعلم مباشرة صحة [٨٤] ما اعتقدناه ، بل نحتاج فيه إلى الاستدلال بسكون النفس ؟ لقد « فصل » القاضي معيار اليقين عن المطابقة . للعلم عنده شرطان أحدهما يعلم به ما حصل في العقل من اعتقاد مطابق للواقع ، والآخر أن هذا العلم علم يقيني أي مقتض لسكون النفس. ويعلل القاضي فصله بكون العلم الثاني يصح التنازع فيه إذ لو علم الإثنان بعلم واحد ، كما ذهب أبو علي ، لما صح التنازع [٨٥] إن عبد الجبار لم يقبل أن الحقيقة هي في مطابقة الاعتقاد للواقع كما نشاهد ذلك عند برتراند راسل مثلاً [٨٦] . بل أن المطابقة تصبح عنده صفة أو شكلاً للمعرفة المقومة بمعيار سكون النفس . الشرط الموضوعي إذن ، لا يمكن أن يكون شرطاً حقيقياً طالما أن القاضي يسلم أصلاً وضمناً بأن المعرفة التي يتوخى إيجاد معيار لها ، هي معرفة مطابقة للواقع [٨٧] .

بيد أن الشرط الذاتي ، أو معيار سكون النفس ، سيتعرض لانتقادات

---

٨٣ — المجموع ج ١ ص ١٨٩ .

٨٤ — وحده العلم الموجب سكون النفس يوصف بالصحة «ولذلك لم يوصف غيره من الاعتقادات بالصحة» المغني ج ١٢ ص ٣٦ .

٨٥ — المغني ج ١٢ ص ٤٦ .

٨٦ — Problems of Philosophy chap. 12 .

٨٧ — قارن المغني ج ١٢ ص ٣٠ .

عديدة سنحاول عرضها من خلال معالجتنا « لسكون نفس الجاهل » و« سكون النفس واتاراكسيا الشكاك » . وستكشف ردود القاضي على تلك الاعتراضات ، عن ازدواجية ، قد لا يكون فطن لها ، في موقفه من معيار اليقين ، فلا يسلم المعيار المعلن إلا بعد اسناده ، وفي الحقيقة إحالته ، إلى معيار مضمر يمت إلى القطب الموضوعي بأوثق صلة . ما هو هذا المعيار ؟

ب – سكون نفس الجاهل :

يعقد القاضي فصلاً من الجزء الثاني عشر من المغني « لبيان صحة العلم والامارة التي تنبىء عن صحته »[٨٨] . ويرد في هذا الفصل على أهم اعتراضين وجها إلى تلك الأمارة . يساوي الاعتراض الأول ، وهو للجاحظ ، بين الجاهل والعالم في سكون النفس[٨٩] . إن اعتراض أبي عثمان ينتقد الجذور النفسية لموقف القاضي ، وخاصة ما يتعلق منها بالفعالية النفسية[٩٠] . يبدو أن الجاحظ لاحظ أن صدر الجاهل قلما يضيق بجهله ليطلب إزالته بالعلم فهو يجهل أنه يجهل أصلاً . فإذا صح أن نفسه ساكنة إلى ما هو عليه ، فلم تسعى إلى العلم ؟ وكيف نميز سكونها عن سكون نفس العالم بالمفهوم الجباري ؟

يدل اعتراض الجاحظ على أن معيار سكون النفس يرقى إلى عصر مبكر في تاريخ الاعتزال ولعله من مميزات المدرسة كما تذهب ماري

---

٨٨ – المغني ج ١٢ ص ٣٦ – ٤٠ .
٨٩ – المغني ج ١٢ ص ٣٦ .
٩٠ – انظر ص ٧٥ – ٧٦ اعلاه .

برنان (٩١) . فنحن نجد له صيغة فلسفية عند الكندي ، معاصر أبي عثمان إذ يعرف اليقين « [بسكون] الفهم مع ثبات القضية ببرهان » (٩٢) : ولا بد أنه كان معروفاً لدى السابقين للجاحظ من البصريين على الأقل ، كالعلاف والنظام : إلا أنه كان متفاوت القبول عند شيوخ القاضي أنفسهم. ويميل عبد الجبار إلى الأخذ بطريقة شيخه أبي هاشم الذي تمسك بالمعيار الذاتي وفضله على سواه :

بيد أن القاضي في رده على الجاحظ ، إذ يتحاشى المصادرة على المطلوب — والخلاف في سكون النفس — يعتمد على معيار موضوعي جديد ، يختلف عن معيار أبي علي . وهو المعيار العملي (البراجماتي) . فالعالم يختلف عن الجاهل في طريقة تصرفه . أي أن اعتقاده يملي عليه نوعاً من السلوك يتسق مع ذلك الاعتقاد ويعبر عن صحته من خلال نجاحه في التوافق مع الظرف الذي سبب الاعتقاد المذكور : « فاذا رأى النار يتوقاها وإذا رأى الماء يتوقى المشي عليه وإذا رأى الأرض يمشي عليها ، وإذا رأى السبع يتحرز من الوقوف عنده » ويستنتج أنـه إذا صح ذلك وجب «القضاء بأن العلم صحيح »(٩٣) . وهنا لا بد من أن نوجه إلى القاضي سؤاله الاستنكاري نفسه الوارد في « المجموع » : « وهل هذا إلا استدلال على ما يتقدم بما يتأخر العلم به عنه ؟ » (٩٤) ، بتعبير أوضح

٩١ — Marie Bernand, Le Notion de 'ilm chez les Premiers Mutazilites, Studia Islamica 36, 1972, pp. 23-24.

الا اننا نجد له صدى عند احد أهم متكلمي السنة في كتاب التوحيد للماتريدي حيث يقول في صحة الخبر أن « شرطه الاستيلاء على القلوب وسكونها اليه وطمأنينة النفس » ص ١٩٨ .

٩٢ — رسائل الكندي ج ١ ص ١٧١ .

٩٣ — المغني ج ١٢ ص ٣٦ — ٣٧ .

٩٤ — ج ١ ص ٧٥ .

أليست هذه إحالة على معيار مختلف تماماً عن سكون النفس وسابق له ؟ وهل تسكن نفس الرائي حقاً قبل التحرز من السبع ؟.

يبدو أنه لا محيص للقاضي من القبول ضمناً بالمطابقة ، إذ يعتبر في محاولة ثانية للرد أن سكون نفس الجاهل « تقدير » منه وليس حقيقة ، ولا فرق بينه وبين من ظن السراب ماء، إذ لا يبلغان سكون النفس إلا عقيب الفحص والتثبت من الظن مرة ثانية . ولكن كيف نأمن من الخطأ عند الفحص بغير الفحص ؟ الفرق بين سكون النفس في العلم وسكونها في الجهل لا يثبت بالرجوع إلى الوقائع ، وها هو الجاحظ يسأل : « وهل رأيتم أحداً اكتسب علماً قط ونظر في شيء إلا وأول نظره إنما هو على أصل الاضطرار » [٩٥] . هكذا يقف القاضي أمام قياس أقرن : إما أن يبني معياره على القطب الموضوعي الذي استبعده كأساس – ولو أنه يقبل بالمطابقة كأرضية للمعرفة – وهذا يعني التخلي عن سكون النفس نهائياً ، وإما أن يحتفظ به كدعوى لا تبرر إلا بالمصادرة على المطلوب .

يظهر أن اعتراض الجاحظ ظل ماثلاً مدى أجيال المعتزلة حتى بلغ عبد الجبار ، مروراً بشيوخه ، دون أن يجد جواباً حاسماً . والأغلب أن أبا علي ، المعروف بنبوغه المبكر في الكلام ، اطلع عليه في صباه قبيل وفاة أبي عثمان فشعر بما يكشفه من ذاتية معيار سكون النفس . ولعله أعجب بما اشترطه الكندي فيه من « ثبات القضية ببرهان » فلم يرفض اختصاص العلم بسكون النفس بــل « صرح » ، على رواية القاضي ، « بأن الجاهل والظان لا تسكن نفوسهما » لكنه أضاف إن « المحق إنما يأمن

---

٩٥ – كتاب المسائل والجوابات في المعرفة، تحقيق بلات ، بيروت ، ١٩٦٩ ، ص ٣٢٠.

أن يكون مبطلاً للحجج الدالة على صحة مذهبه لا لسكون القلب والثقة »[٩٦] . وهو ، أي المحق ، يعلم بعلم واحد ، قد نسميه علماً منعكساً Reflexive ، إن علمه مطابق للمعلوم وإنه يعلم ذلك . إن موقف الجبائي هذا ، بمحاولته إيجاد معيار موضوعي يقبله العقل ، يشكل اعتراضاً على ذاتية سكون النفس. فما هو رد القاضي على هذا الاعتراض ؟

لا يخفي صاحب المغني إعجابه بنظرية شيخه في الاتساق ، وقد رأينا تأثر تصوره للعقل كنسق استنباطي بها ، فيعترف أنها تتيح من إمكانيات المناظرة وبيان طريقة الأدلة ما لا يتيحه سكون النفس، وربما حاول أن يحتوي نظرية أبي علي أو يدمجها بنظرية ابنه [٩٧] . بيد أنه يجد ، مقتفياً أبا هاشم ، أن صحة تلك النظرية منوطة بموضوعيتها ، أي أن الاتساق بين القضايا أو بين العلوم ، يظل ممكناً إلى حد ما ، فلا يمكن ، كما أشرنا في المقدمة ، إثباته على العلم الضروري ، أي العلم المكون للعقل . إن هذا العلم لا يخضع للاستدلال ولا قبل لأحد بجحده دون إبطال المعرفة لأنه كالأصل لها . أما إذا جحد جاحد القول بالاتساق فلا بد للرد عليه ، من الوصول عاجلاً أو آجلاً إلى الأصل الذي لا علامة له سوى سكون النفس.

« أو ليس السلامة من الانتقاض قد يصح الجحد فيها؟ فلو أظهر صحة ما ادعاه المحق من ذلك وأنكره المبطل ، أليس لا بد من الرجوع إلى النفس ....؟

---

٩٦ – المغني ج ١٢ ص ٣٧ – ٣٨ . هل تأثر ابو علي بالفارابي ام أثر به ؟ الحقيقة أن الفارابي ينتقد المعيار الذاتي ويقترح صيغة لسكون النفس تستند الى القياس الارسطي تشبه الى حد ما صيغة الجبائي . راجع كتاب البرهان تحقيق تركر ص ٢١٤ – ٢١٥ . وايضاً ترجمة جورج فاجدا له في مقاله المذكور آنفاً ص ٢٨٨ – ٢٨٩ .

٩٧ – المغني ج ١٢ ص ٢٠١ كذلك ص ٢٢٥ حيث يقول : « ان من علم الشيء وسائر ما يتصل به تكون نفسه اسكن من يعرفه دون ما يتصل به » .

فكذلك القول فيما اعتمدناه من سكون النفس إنه صحيح ، وان لم يمكن فيه إلا الرجوع إلى النفس والتنبيه على نظائره »[98].

هنا يبدو القاضي كالمغلوب على أمره في قبول المعيار ، فيعقب على ذلك ، بطموح إلى الموضوعية ظل يلهمه إياه مشروع الجبائي الكبير ، ملتمساً أساساً واقعياً فلا يجده إلا في « مفارقة تصرف العالم لتصرف الظان[99] أي في علامة موضوعية تنتمي إلى القطب الموضوعي .

ج ـ سكون النفس و « أتاراكسيا » الشكاك :

رأينا أن العقل يميز المدركات بخلاف ما تتميزها البهائم ، فهل كان القاضي يعني أن المعرفة الحاصلة في العقل هي معرفة إنسانية وحسب ؟ كان من الممكن أن تفسر موقفه على هذا النحو لو لم نر منه ما يدل على ثقته التامة بموضوعية المعرفة ومطابقتها للواقع الخارجي ، وعلة يقينه في ذلك سكون نفسه إليه . بيد أن عبد الجبار لم يكن ليرتاب في إمكانية موافقة « سوفسطائي » شاك له في سكون النفس أو « الأتاراكسيا »[100] ولكن لاستحالة المعرفة ، والاستدلال على ذلك من اختلاف تميز المدركات بين الآدميين والحيوانات[101] .

---

٩٨ ـ المغني ج ١٢ ص ٣٩ .

٩٩ ـ المغني ج ١٢ ص ٣٩ .

١٠٠ ـ «Mental tranquility is an undisturbed and calm state of Soul» Sextus Empiricus, Outline of Pyrthonism, ch. IV, in Scepticism, Man and God, Philip Hallie, Middletown, 1964, p. 34.

١٠١ ـ المصدر نفسه ص ٤٥ ـ ٤٤ .

يقول سكستوس امبريقوس :

« لقد كان قصد الشاك من التفلسف أن يطلق أحكاماً على الظواهر . وكان يتمنى تبين صحيح تلك الأحكام من فاسدها ليتسنى له بلوغ سكون النفس . وبينا هو في صدد ذلك إذا به يصادف فرضيات متكافئة القوة ، فلما عجز عن الفصل فيما بينها علق الحكم على الأشياء وسرعان ما عقب تعليقه الحكم ، اتفاقاً ، سكون النفس فيما تعلق بالآراء »[102].

ليس من الواضح تماماً ما هو مدى معرفة المسلمين آنذاك بالشكاك وفكرة « الاتاراكسيا » . ومن الجائز أن يكون يحيى ابن البطريق استمد نقده لأفلاطون وأرسطو من كتاب سكستوس أمبريقوس ، على ما يذكره النشار[103]. وثمة أثر لفكرة « الاتاراكسيا » عند الماتريدي في كلامه عن الخاطر إذا خطر ببال الإنسان فنظرة فلا بد من أن يجد نفسه بإحدى ثلاث حالات منها أن يفضي به النظر « إلى العلم باستغلاق باب العلم بحقيقة ما دعي إليه فيستريح قلبه ويزول عنه الوجل الذي يمرّ به إذا فزعته

١٠٢ –المصدر نفسه ص ٤١ .

١٠٣ –مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، ص ١١ – ١٢ .

١٠٤ –التوحيد ص ١٣٦ . هل تناهت هذه الفكرة الى الماتريدي من ابن البطريق او سواه ، ام ان ذلك مجرد افكار ؟ لا يبدو ان المعطيات المتاحة لنا حتى الآن تذهب في اتجاه الفرضية الأولى ، هذا من ناحية ، ومن ناحية ثانية ، مر معنا من قبل ، ص٧٩ الحاشية رقم (٩١) ان الماتريدي يشير الى سكون النفس في حال المعرفة .

الخواطر » [١٠٤]. من المعروف أن معظم المعتزلة استحسنت الشك [١٠٥] فما هو موقف القاضي منه ؟

ان موقف القاضي ليس جامداً . الشك مقبول ضمن حدود معقولة ، بل هو مستحسن كواسطة بين العلم والجهل وهو لا يبطل العلم ولا يضاده ، بل لا بد منه حين لا تمكن المعرفة ، فقد يكون الشك هو السبيل اليها [١٠٦] . الشك المقبول والمستحسن هو ، اذن ، الشك الجزئي او المرحلي ولا تقول المنهجي . اما اذا تجاوز حدود المرحلة ليصبح موقفاً اساسياً ودائماً ، يؤول الى نفي المعرفة ، فذلك ما لا يقبله عبد الجبار بل يعتبره تحدياً هاماً لتصوره للعقل والمعرفة لا يقل في خطورته عن اعتراض الجاحظ بسكون نفس الجاهل .

اتاح لنا رد القاضي على ابي عثمان ان نكشف عن ازدواجية في نظرته الى معيار اليقين . سنحاول الآن تبين ما اذا كان بوسع هذه الازدواجية ان ترد التحدي الجديد . يورد القاضي طائفة من آراء شيوخه بهذا الصدد ، يؤكد معظمها ان الشاك اذا تناول الضروريات بشكه لم تصح محاجته [١٠٧] ، ثم يبلور ردين . يعتمد في الأول على التمييز بين العلم بالإعتقاد المطابق للواقع والعلم الذي به يعرف ان العلم الاول يقيني . ثم يجد انه لما كان الخلاف يصح في الثاني لكونه مكتسباً فالتفسير المعقول لموقف الشاك هو انه يجهل كون ما يعلمه علماً . فيعتقد انه بمنزلة الظن ، اي انه قد يصدق حيناً ويكذب حيناً آخر [١٠٨] . على ان هذا الرد او التعليل ، لا يعدو كونه قياس مقارنة او مماثلة يتكون فيه الطرف المستدل

---

١٠٥ –الجاحظ ، كتاب الحيوان ج ٦ ص ٣٥ ، المغني ج ١٢ ص ٥٠٠ .
١٠٦ –المغني ج ١١ ص ٤٩٠ ، ج ١٢ ص ١٣٦ ، ١٨٩ .
١٠٧ –المغني ج ١٢ ص ٤١ — ٤٢ .
١٠٨ –المغني ج ١٣ ص ٢٨١ ، ج ١٢ ص ٤٢ .

منه من الذات المستدلة نفسها (اي ذات عبد الجبار) ، وهو عرضة لقصور المقارنة كطريقة للاستدلال فضلاً عن استناده الى احوال ذاتية لا تملك حصانة الموضوعات الخارجية . يبدو الرد الاول اذن ، مفتقراً الى مستند تمكن الاحالة اليه والتثبت منه لمن شاء ذلك . وهذا ما سيوفره للقاضي الرد الثاني المعتمد على المعيار المضمر الذي استعان به سابقاً للرد على ابي عثمان ، وهو المعيار البراجماتي الذي اعتمده ارسطو ايضاً ، من قبل ، في رده على بروتاغوراس السوفسطائي [١٠٩] . من الممكن ان نبين للشاك ان تصرفه اذا حل به مكروه يشابه تصرف العالم ويفارق تصرف غير العاقل [١١٠] . يتبين لنا مما تقدم ان العامل الفعال او الركيزة الحقيقية لمعيار اليقين عند القاضي ليست شيئاً آخر سوى المعيار العملي اي ملاءمة تصرف العاقل لمتطلبات ظروف البيئة .

---

١٠٩ –راجع Metaphysics IV, 4, 1008b (1-20)

١١٠ –المغني ج ١٢ ص ٤١ ، ٤٣ .

الفَصلُ الثَالث

العقل والعمل

ان قبول القاضي بكون الاعتقاد صحيحاً لانه « يصلح » في الواقع ، اي لانه يمكن الفرد من الاستمرار في التوافق الناجح مع متطلبات البيئة لم يدفع به الى فرز معيار جديد قادر على ان يدل على صحة مطابقة المعرفة للواقع . ولعل مرد ذلك الى عدم كون المطابقة بحاجة الى دليل أصلاً . فالمعرفة غير المطابقة للواقع لم تكن ذات موضوع كما ان قضية المطابقة لم تكن خلافية . وأميل الى الاعتقاد بأن تسخير المعيار العملي لتدعيم معيار ذاتي كسكون النفس يمكن ان يعزى الى ما اشرت اليه سابقاً من غائية فكر القاضي .

لم يرم جعل الذات أساساً لبناء معيار المعرفة الى اذابتها في النسبية ، على الصعيد النظري ، كدعوى بروتاغوراس بأن الانسان مقياس الأشياء . فالقاضي يلتقي مع الإغريقي على إبراز أهمية الذات لينطلق ، مفترقاً عنه ، الى تأكيد مسؤولية الفرد المبنية على حريته في عصر لم يأبه كثيراً بالفرد او بحريته . ان ذاتية المعيار الجباري قد تبدو لنا لاعقلانية . بيد أنها تمثل نوعاً من « الذاتية العقلانية » – اذا جاز التعبير – ذات النزعة الانسانية والتحررية اذا ما قيست « بالذاتية الالهية » [1] التي كانت السمة البارزة للجبرية والأشاعرة . ان الارادة الالهية ، السلاح الايديولوجي للتسلط الفردي

---

١ – اقتبست هذا التعبير من جورج حوراني . والمقصود به اتناء المعايير العقلية في الاخلاق والاستعاضة عنها بالامر والنهي الالهيين . راجع Islamic Rationalism . pp. 12-13

وانواع الحق الالهي في الحكم ، هي التي تؤدي الى نسف العقل وقدرته المعيارية . تبدو الذاتية العقلانية ، بالمقابل ، فعل ايمان بالفرد العاقل وطموحاً الى الوحدة والموضوعية اللتان ينشدهما العقل ، ولو أن القاضي لم يبلغهما دون استرفاد المعيار العملي والوقوع في ازدواجية المعايير .

ان معالجة عبد الجبار لسببية النظر من حيث الكيفية (الطريقة الواحدة والاتجاه الواحد) والكمية (كثرة العلم وقلته) ، والشروط ، ترسّي دعائم النظر على اساس متين من السببية العامة [٢] ، وتؤكد ، قدرة الانسان عليه على الصعيدين الواقعي والعقلي . ينفي موقف عبد الجبار الصريح من النظر كل تعمية تشكك في صحة نسبته الى الانسان كما فعل الباقلاني حين رفض التولد وانكر قدرة العباد على افعالهم [٣] ، او كما اصحاب الاتفاق القائلين بأن المعرفة تقع صدفة [٤] . وهو يبني صحة النظر على اساس تجريبي بالرغم من شعوره بالصعوبات التي تواجه ذلك ، وخاصة المصادرة على المطلوب ، ثم يعزو اختلاف الناظرين في حصول العلم عند بعضهم دون بعض الى عدم استيفاء شروط النظر واحتفاظهم باحكام مسبقة [٥] .

٢ - يجتهد الدكتور عثمان في القول بالسببية عن القاضي والمعتزلة اجمالا ، ويؤكد ان الله ، عندهم ، هو العلة الاولى . ولكن الم تكن السببية السائدة في عالم العلل الثواني ، كما سيلاحظ ابن رشد ، الطريق التي طرقها الجميع ، بمن فيهم الاشاعرة ، للوصول الى دليل العلة الاولى ؟ الرد على اجتهاد الدكتور عثمان القلق يأتي على لسان الشارح الكبير حين يقول ان الأشاعرة « خافوا ان يدخل عليهم في القول بالأسباب الطبيعية ان يكون العالم صادراً عن سبب طبيعي » . مناهج الادلة ص ١٩٩ ، ٢٠٣ . راجع نظرية التكليف ص ١٤٨ - ١٥٠

٣ - التمهيد ص ٢٩٩ - ٣٠١ .

٤ - المغني ج ١٢ ص ٢٦٣ .

٥ - المغني ج ٦ ق ١ ص ٦٥ ، ج ١٢ ص ٢٨٦ - ٢٨٧ ، ١٦٥ - ١٦٦ وخاصة قوله : « وان كان لا يمتنع ، اذا نظر مراراً وعلم انه قد تولد عنه العلم ، ان يعلم في الجملة ان النظر يؤدي الى العلم وان لم يعلم ما يتولد عنه » .

بيد ان السببية التي يخضع لها النظر لا تلج باب « التشيؤ » فتصبح عملية الجهل – فالشك – فالعلم عملية حتمية تتم كيفيّة عمليات الطبيعة على وتيرة واحدة ، بل هي عملية حرة تكفل حرية الانسان الذي قد يظن او يشك ويقيم على موقفه من غير ان يمنعه من ذلك مانع [6] . فما هي اسس وابعاد هذه الحرية ؟

ارتبط العقل ، في التراث القدري – المعتزلي ، ومنذ نشأة الخلاف في القدر ، ارتباطاً عضوياً بفكرتي الحرية والمسؤولية ، وارتبط البحث في هاتين بنقد الواقع الاجتماعي منذ ايام الحسن البصري كما رأينا في المقدمة . ومن تبصّر في علاقة العقل بالعمل عند عبد الجبار ، طالعته معالجة عقلانية متماسكة لأسس الحرية تلهم مواقفه من بعض المسائل الاجتماعية الهامة في عصره وتستلهمها . ان تلك الأسس تعكس البعد الفردي للحرية التي تعبّر هذه المواقف عن بعدها الاجتماعي .

أولاً – العقل والواجب أو البعد الفردي للحرية والمسؤولية :

الواقع ان علم الكلام اجمالاً لم يعالج فكرتي الحرية والمسؤولية مباشرة وتحت هذين الاسمين ، بل تناولهما بطريقة غير مباشرة في مبحث التكليف ، وتحت اصل العدل عند اهل العدل والتوحيد بالتخصيص . ويأتي النظر في المسؤولية ، كصفة للانسان المسؤول ضمن اطار البحث في « المكلف » (بالفتح) حيث تتجلى غائية فكر القاضي بأجلى صورها ، فنجد التكليف فرعاً على العدل الالهي .

---

٦ – المغني ج ٩ ص ١٣٤ ؛ ج ١٢ ص ١٩٥ ، ٢٤٨ .

أ ـ الأساس الميتافيزيقي للحرية :

هو التكليف ، أي « إرادة فعل ما على المكلف فيه كلفة ومشقة ... ولذلك لا يقال كلفت زيداً اكل شيء طيب كما يقال كلفته المشي » [٧] . المريد هنا هو الله والمكلف هو الانسان ذو القدرة والمسؤولية الكاملتين في المجالين الديني والقانوني . والفعل المراد قد يعرف بواسطة السمع فيرد نص يبين إرادة الله كما قد يعلم عن طريق العقل الذي يوجب بعض الواجبات التي لا يغير أمر الله او نهيه من وجوبه شيئاً . فاذا قضى العقل بتوحيد الخالق وأتى السمع بالنهي عنه لم يخرج التوحيد من كونه واجباً [٨] .

ولما كان القصد من التكليف تعريض المكلف للثواب وجب أن يكون الأخير قادراً على القيام بما كلف او على تركه ، وإلا بطل أن يكون الله عادلاً ، لأن تكليف ما لا يطاق يقبح . ويتجلى عدل الله في تمكين المكلف وما يستتبعه من تساوي المكلفين .

إن عدل الله يوجب ايجاد الانسان حر الارادة لاعتباره مسؤولاً عن فعل المعروف وتجنب المنكر . ولا بد للمكلف من ان يكون قادراً ممكناً بالآلات التي يتم بواسطتها تحقيق قدراته كالجوارح او ما يصطنعه من الآلات وما يحصله من المعارف . ولا بد ايضاً من تجهيزه بالعقل ليعلم بما كلّف وليصح منه القصد الى القيام به ومعرفة انه قد أدى ما كلّف ، اذ لا يحسن من الله ان يريد الفعل من المجانين والعجزة [٩] . اذا كان التكليف ينطوي على مشقة في أداء الفعل المراد فهذه لا تحدث الا اذا كان المكلف مشتهياً لأمور ، نافر الطبع عن أمور أخرى كاشتهاء اللذة والنفور عن

---

٧ ـ المغني ج ١١ ص ٢٩٣ .

٨ ـ المغني ج ١١ ص ١٧٥ .

٩ ـ المغني ج ١١ ص ٣٦٧ ، ٣٧٠ ـ ٣٧١ .

الألم . لذلك وجب ان يجعله الله « مشتهياً نافر الطبع » فيلحقه الغم او المشقة عند عدوله عن المشتهى بالإرادة او الألم عند اختيار ما يستحق به الثواب . اذن ، لا بد اخيراً من كونه مريداً بارادة حرة قادرة على الاختيار بين أمرين فيريد الفعل لا لأنه يشتهيه بل لسبب معقول [١٠] .

الصفات التي اثبتها عبد الجبار للمكلف تظهر ، من وجهة منطقية ، حريته كالمبرر الحقيقي للتكليف وبالتالي لعدل الله في إثابة المطيع ومعاقبة العاصي ، وتبني ، من الوجهة الغائية (Teleological) هذه الحرية على أساس التكليف وما يفترضه من مسؤولية خلقية على صعيد العلاقات الانسانية . فالله لا يحاسب الانسان على أساس الإيمان وتركه فحسب ، كما ذهب الجبرية ، بل يأخذه بما يأتيه من ظلم ايضاً بحيث لا يغنيه إيمانه عن التوبة وما تفترضه من تعويض . ومن ناحية ثانية ، اذا كان لا يجوز من الله ان يكلف المجانين والعجزة فكذلك لا يجوز منه ان يمايز في تكليف العقلاء فينقص تكليف واحد عن الآخر الا لسبب معقول [١١] . فالعقلاء متساوون من حيث تمكينهم بما به يصح تكليفهم . وهكذا تقدم عدالة توزيع العقل سنداً ميتافيزيقياً للحرية . ويتفرع عن هذا الأساس أساسان آخران يتبرران به ويفترضانه ، ويدعمان حرية الفرد ومسؤوليته وهما الأساس النفسي والأساس الاخلاقي .

ب ـ الأساس النفسي (السيكولوجي) للحرية :

لا بد للحرية التي تبرر التكليف ـ وفي الحقيقة تتبرر به ـ من سند موضوعي لقدرة الإنسان عليها ، إذ قد اقتضى العدل تمكين المكلف .

---

١٠ ـ المغني ج ١١ ص ٣٨٨ ، ٤٠٠ ـ ٤٠١ .

١١ ـ المغني ج ١٣ ص ١٨٧ .

لذلك يحتاج الإنسان الى بنية نفسية يقدر معها على القيام بمسؤولياته . ورأينا فيما تقدم ضرورة اشتمال هذه البنية على العقل والإرادة والشهوة ، اما العقل فقد فصّلنا القول فيه وبقي ان نتناول العنصرين الآخرين فيها : الارادة والشهوة .

١ – الإرادة :

انها لا تصدر عن الشهوة بل قد تتعارض معها ولكنها تصدر عن العقل . والارادة وان لم تختر الفعل بسبب ما الا انها تختاره « لعلة »[١٢] ، اي ان الفعل لا ينتج عن العلة الفعلية بل يتجه الى العلة الغائية ، اذا صح هذا التعبير . و« العلة » المقصودة هنا هي الغرض او الداعي الراجع الى « الجملة » لا الى أجزاء الانسان وأبعاضه . هنا يظهر بوضوح دور العقل في تكييف سلوك الفرد وسيطرته على جميع نشاطاته . فالداعي الذي يدعو الى الارادة ويرجح أحد الفعلين[١٣] هو اعتقاد من اعتقادات العقل الذي يعلم ، في آن واحد ، أوضاع الواقع بالإدراك واحوال « الجملة » اي الإنسان ككل بالاستبطان[١٤] . اذا قوي الداعي الى فعل ما اراده الانسان لا محالة كما يحدث للملجأ الى الهرب من الاسد . ولكن ذلك لا يسقط اختياره الحر ومسؤوليته عن الفعل ، لانه اذا عرض له طريقان اختار احدهما كما يختار ذلك دون الالجاء كما انه قد يختار خلاف ما الجيء اليه اصلاً اذا علم فيه الثواب العظيم[١٥] . الارادة اذن ،

---

١٢ – المغني ج ٦ ق ١ ص ٦ ، ٢٤ .

١٣ – المغني ج ١٢ ص ٣٠٦ ، ج ٩ ص ٣١ ، المجموع ج ١ ص ١٥٠ .

١٤ – راجع شكل رقم ١ ص ٥٩

١٥ – المغني ج ٦ ق ٢ ص ٨ ، ج ٩ ص ٣٥ .

قدرة للانسان كانسان لا يمتاز فيها واحد عن آخر وهي حرة [١٦] .
ومعنى حرية الارادة هو (١) انعدام الموانع او العوائق (Absence de contrainte) التي تعوق ممارسة الفرد لارادتـــه و (٢) « الاستواء » (Liberté d'indifference) حسب مفهوم الديكارتيين [١٧] .

العوائق التي قد تعترض الفرد في ممارسته للحرية على نوعين . فمنها الخارجية ومنها الداخلية . اما الاولى فسنقف عليها في القسم الثاني من هذا الفصل ، عند معالجة البعد الاجتماعي للحرية ، وسأكتفي هنا بالإشارة الى معناها . العوائق الخارجية هي كل حاجز مادي او معنوي يحد او يمنع ارادة الفرد من التحقيق في الخارج ويسبب له الغم والألم . فالرق مثلاً وضع اجتماعي يحبط الارادة الحرة للعبد من حيث هو انسان [١٨] . وأما العوائق الداخلية فهي الشهوات . وهي كذلك اما لأنها تعتبر احياناً سبباً للارادة فتظهر هذه بعد احالتها الى الشهوات وكأنها وليدة سلسلة من الأسباب الضرورية اي تفقد صفة الحرية وعدم اللزوم عن اي سبب ، واما لان الحرية التي تتمتع بها الشهوات تتعدى حدود العقل وتتجاهل معاييره .

رفض القاضي النظرية التي تختزل الارادة الى عناصر أولية هي الشهوات وتبرر حدوث الفعل بغلبة احداها ، وقد مثل هذه النظرة ابو عثمان الجاحظ . كانت نظرة الجاحظ الى الارادة حسية بالمعنى الذي نصادفها فيه عند فلاسفة القرن الثامن عشر [١٩] : فالارادة هي محصلة لاتجاهين متضادين من الدوافع . الاتجاه الاول وهو اتجاه الدوافع « الطبيعية » بمفهوم الجاحظ ، او اللاواعية بمفهوم علم النفس الحديث ، « يرغّب في الفعل » ،

---

١٦ – المغني ج ١١ ص ٣٠٩ .

١٧ – راجع لالاند، Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, art. «Liberté» pp. 558-567 .

١٨ – المغني ج ١٣ ص ٤٦٦ .

١٩ – مثل كوندياك .

اما الإتجاه الثاني وهو اتجاه الدوافع العقلية ، « فيزهـّد في الفعل » ، اذا غلب الاتجاه الاول « وقع الفعل ... واذا غلب العقل لم يقع الفعل ، وذلك لا يمنع من كون الفعل واقعاً بالطبع »[٢٠] . يرد عبد الجبار قول الجاحظ مبيناً ان الفعل المقدور للانسان لا يستحيل وجوده عند غلبة احد الدواعي كما لا يستحيل عند تساويها ، فاذا ثبتت قدرة الانسان في الحالين صح ان يبتديء الفعل بهذه القدرة باختياره[٢١] . ومن ناحية ثانية ، يلاحظ القاضي ان ابا عثمان يسلم بأن الله لا يختار الا الحسن ولا يفعل القبيح دون ان يوجب ذلك وقوع فعله عن الطبع ، فاذا صح ذلك لم يمتنع وقوع الفعل باختيار الفرد حتى عند قوة دواعيه[٢٢] .

٢ – الشهوة :

ان الدوافع التي شملها الجاحظ تحت اسم الشهوة يفصّلها القاضي الى شهوة ونفور ، قد ينفرد الواحد منهما عن الآخر بالنسبة الى شيء معين كما قد يتساوقان[٢٣] ان آراء القاضي في الشهوة تذكرنا احياناً بنظرة فرويد والتحليل النفسي الى الدوافع ، فالشهوة تنشأ على « عمق » خارج عن ارادتنا فلا نملك الاّ نشتهي ، كما انها تقوى وتضعف بصورة مستقلة . ولما كانت الشهوة لا تصدر عن العقل ولا تتأثر بمعاييره فهي تتوخى اللذة[٢٤] فيما تطلب غير عابئة بحسن المطلوب او بقبحه . ومن نتائج

---

٢٠ – المغني ج ٩ ص ٣٤ – ٣٥ .

٢١ – المغني ج ٩ ص ٣٢ .

٢٢ – المغني ج ١٢ ص ٢٦٣ .

٢٣ – المغني ج ٦ ق ٢ ص ٣٥ .

٢٤ – نلاحظ عابرين ان الشهوة عند الباقلاني هي « توق النفس وميل الطبع الى المنافع واللذات » تمهيد ، ص ٢٨ .

استقلالها عن العقل انها مركزة على الانا او على الفرد ، فلا يشتهي الشخص شيئاً لينالـه غيره ، ومنها انها تتعلق بالمدرك المحسوس وان لم يتحدد غرضها بالتفصيل . مثلها كمثل الارادة ، الشهوة ايضاً تتصف بالحرية ، ولكنها حرية لا تعرف الحدود والقيود التي يفرضها العقل على الارادة لذلك نجد الفرد يغتم من ارادة ما ينفر منه طبعه اذا أمر به الشرع . الارادة عاقلة ولذلك فهي قد تتعارض والشهوة خاصة وان هذه تسعى الى اللذة بينما الارادة قد تتعلق بما يشق اذا جوّزت فيه نفعاً آجلاً ، كما انها تقبح اذا تعلقت بالقبيح (٢٥) .

ج – الأساس الخلقي للحرية :

بدت نظرة المعتزلة اجمالاً الى اصل العدل وتشددهم في مسؤولية الإنسان وضرورة تنفيذ الوعد والوعيد شديدة التطلب بالنسبة للاشاعرة . ولا عجب ، فالتقليد الجبري – الاشعري اتسم بالمدافعة عن ايديولوجية التسلط الفردي غير المقيد بأية واجبات تجاه الرعية . وقد ادركوا ان بناء المعتزلة المسؤولية على حرية الفرد ، اي قدرته على خلق افعاله ، يترتب عليه نتائج خطيرة على الصعيدين السياسي والديني ، كبروز الحريات الشخصية وما تستتبعه من حقوق ، ومشاركة الله في صفة الخلق . وبالطبع ، اصطنعت الحجة الدينية ذريعة لبلورة فكرة الكسب كحل وسط بين نفي الاستطاعة على مذهب غلاة الجبرية وبين اثبات قدرة الانسان على خلق افعاله كما ذهب المعتزلة . فالكسب يثبت مسؤولية الانسان ويحد حريته .

---

٢٥ – الكلام عن الشهوة تجده مفصلا في الجزء السادس ق ٢ ص ٣٥ – ٣٦ .

واجهت فكرة الكسب انتقادات عديدة تركزت على غموضها ، وقد رأينا القاضي يردها بسبب لامعقوليتها ، فالغائية التي يخضع لها فكره ترمي الى اثبات حسن التكليف من قبل الله . لما كان صاحب المغني مقتنعاً تماماً بضرورة بناء مسائل العدل ، حتى الالهي منه ، على ما هو معروف في الشاهد [٢٦] ، أوجب اثبات الانسان قادراً مسؤولاً عن افعاله لتنزيه الله عن تكليف ما لا يطاق . لا يصح ، عند عبد الجبار ، محاسبة الانسان على افعاله الا اذا كان قادراً على فعلها او الامتناع عنه ، فلا يحاسب على ما لا حيلة له فيه ولا يسأل « لم لم تنبض ؟ ولم لم تصح ؟ » [٢٧] . بتعبير آخر لا تصح مسؤولية الانسان عن فعل تابع في التسلسل السببي لاسباب متصلة لافجوة بينها تتيح الذهاب في احد اتجاهين ، بل لا بد من كون « القادر على الشيء [قادراً] على ضده في الجنس ، لان بذلك يفارق القادر المختار المضطر الممنوع » [٢٨] . لا معنى للواجب اذن ، الا اذا كان احدى امكانيتين ، فيحسن ان يقال لمن لم يرد الوديعة لم لم ترد الوديعة ؟ ولم لم تفعل ما وجب عليك ؟ لانه كان قادراً على فعله فأحجم [٢٩] . ورداً على الأشاعرة يجد القاضي انه لا يلزم عن القول بقدرة الانسان على الفعل ان يكون مشاركاً لله في الخلق لان فعل الانسان متميز عن فعل الله « بأوصافه وأحكامه » [٣٠] فالفعل قد يصح من الملجأ والساهي والسهو والالجاء لا يجوزان في الله .

الواجب الخلقي ، كما عند كانط ، هو اساس الحرية . وهو يشابه

---

٢٦ – المغني ج ١١ ص ٦٠ .

٢٧ – المغني ج ١٤ ص ٢٥٥ .

٢٨ – المغني ج ١٣ ص ٢٠٦ . وهذه الفكرة مستمدة من ابي الهذيل ، اول من نسق البحث في التكليف راجع كتاب الانتصار للخياط ص ١٧ – ١٨ .

٢٩ – « [الواجب] يتضمن التمكين والتخلية وارتفاع الموانع » المغني ج ١٤ ص ٣٠٦ .

٣٠ – المجموع ج ١ ص ٣٩٣ .

الواجب الكانطي من حيث كونه عقلياً ومن حيث وجوبه على طريقة واحدة فلا يمتاز احد الواجبين على الآخر ولا يختلف باختلاف الفاعلين فينطبق على على الله كما ينطبق على الانسان [٣١] . الا ان هذا الواجب يفارق التصور الكانطي في ان فاعله يستحق بفعله المدح وبتركه الذم [٣٢] . الواجب عقلي اي انه معنى لا يدركه سوى العاقل . العقل يدل عليه بما انه قادر على معرفة الحسن والقبيح ووجوههما ، وذلك قبل او دون ورود السمع الذي يأمر بالأول وينهي عن الثاني . يرد القاضي على الأشاعرة كالبغدادي [٣٣] ، القائلين بالامر والنهي الالهيين بأنه لو حسن الحسن وقبح القبيح للذين السببين لما استطاع الدهري او الملحد ان يعلما الحسن والقبح اما الجهول بالآمر الناهي او لنكران وجوده ، والمعلوم خلافه [٣٤] . الا ان نسبة وجوب الواجب الى العقل لا توجب مخالفة الواجب العقلي للواجب السمعي فالأخير يترتب وجوبه على العقلي لتوقف معرفة صحة السمع على العقل [٣٥] .

لا يثبت الواجب على غير العاقل لانه عاجز عن « فعله على الوجه الذي وجب » [٣٦] . للواجب وجه ، اذن ، يجب لاجله وهو يشبه في

---

٣١ – المغني ج ١٤ ص ٨ ، ١٤ .
٣٢ – المغني ج ١٤ ص ٧ .
٣٣ – اصول الدين ص ٢٤ . انظر ايضاً الملل والنحل الشهرستاني ، ج ١ ص ٥٦ .
٣٤ – المغني ج ٦ ق ١ ص ١٠٩ .
٣٥ – المغني ، ج٦ ق ١ ص ٤٧ ، ج ١٢ ص ٢٧٥ ، ج ١٤ ص ٣٤٦ وخاصة ج ٦ ق ١ ص ٦٤ حيث يقول : « انما يكشف السمع من حال هذه الافعال عما لو عرفناه بالعقل لعلمنا قبحه او حسنه ، لانا لو علمنا بالعقل ان لنا في الصلاة نفعاً عظيماً ... لعلمنا وجوبها عقلا ... ولذلك نقول ان السمع لا يوجب قبح شيء ولا حسنه وانما يكشف عن حال الفعل على طريق الدلالة كالعقل ، ويفصل بين أمره تعالى وبين امر غيره من حيث كان حكيماً ، لا يأمر بما يقبح الامر به » .
٣٦ – المغني ج ١٤ ، ص ٢١ .

تجريده الى حد ما تجريد الوجه الكانطي للوجوب . فاذا فعل الإنسان الواجب لشهوة او لغرض سوى ما له وجب او حسن في العقل لم يستحق بـه مدحاً [٣٧] اي لم يعد ذلك قياماً بالواجب من وجهة النظر الكانطية . الواجب كمبدأ ، عند القاضي ، شبيه بالأمر المطلق الكانطي من حيث الكلية . اما الواجب المعين ، أي الواجب في حيز التطبيق فلا بد له من وجه « معقول » يجب لاجله ، وهو « ما عند العلم به يعلم وجوب الواجب » [٣٨] انه وجه تفصيلي وان لم يكن جزئياً تماماً . والمقصود انه لا يبلغ حد الكلية التي تسم ما يعلم بمجرد العقول ولذلك لا نعلمه بهذه الطريقة ، فلا بد فيه من « اخبار وخبر ، او تجربة او عادة ، الى غير ذلك مما يعرف به التفصيل » [٣٩] . نحن نعرف مثلاً ، بمجرد العقل او ببديهة العقل حسن الانصاف وقبح الظلم والكذب ، ووجوب فعل الاول والامتناع عن الثاني . نعرف هذه الاحكام كمقدمات كبرى لقياس محتمل ، فاذا علمنا في فعل معين انه يؤدي الى احدهما ، توصلنا بالاستدلال الى وجوبه او وجوب الكف عنه [٤٠] . فنتيجة لعلم الانسان بحسن الانصاف اصبح من واجبه اذا علم انه مدين لآخر ببعض المال ، وطولب به ، مع قدرته على قضاء الدين ، ان يوصل الى الدائن مـا حق لـه . الواجب كوفـاء طوعي بالتزامات معينة تجاه آخرين ، يؤكد البعد الاجتماعي لحرية الفرد : فهي حق للدائن — مشروط بالشروط التي تخضع لها الملكية — وتعهد باحترام هذا الحق من قبل المدين [٤١] . من هنا كانت المسؤولية القانونية ، وعملياً كل مسؤولية اخرى تناولها المتكلمون ، تفترض حرية الفرد .

---

٣٧ — المغني ج ٨ ص ١٧٥ .

٣٨ — المغني ج ١٤ ص ٢٣ .

٣٩ — المغني ج ١٥ ص ١١٦

٤٠ — المغني ح ١٥ ص ٤٤ .

٤١ — « فالواجب على العاقل الا يقدم على ما يعلمه ظلماً او يجوّز كونه كذلك فهو محجوج بعقله » المغني ج ١٤ ص ١٥٤ .

ثانياً – العقل والواقع أو البعد الإجتماعي للحرية والمسؤولية :

لا شك ان القاضي والمعتزلة جمالاً ، كانو يدفعون عن الدين الإسلامي ضد غيره من أهل الملل او الاحزاب السياسية ، كمسلمين خلّص لا غبار على اسلامهم . ولكن لا بد هنا من ملاحظة استدراكية : في الواقع كانوا يدافعون عن فهم معيّن للاسلام يتوافق مع مواقف سياسية واجتماعية معينة [٤٢] . ولما لم يكن ثمة فرق بين الدين والدولة في الإسلام ، كان لا بد للموقف الاجتماعي ، سواء ظهر بمظهر الحزب السياسي كالشيعة والخوارج مثلاً ، او بمظهر الثورة الطبقية كحركة القرامطة ، كان لا بد للاختيار السياسي اذن ، من الانطواء على تأويل ملائم لجوهر الدين .

كان هذا التأويل يعتمد إما كستار ديني اتقاء للتكفير او توسلاً لاستقطاب العامة من المتدينين . فقد قال بعض الباطنية بتعطيل احد ائمتهم « لظاهر شريعة محمد لما كان لمعانيها مبيناً ولاسرارها كاشفاً ومجلياً » [٤٣] ، كما كتب القرامطة على راياتهم الآية « ونريد ان نمن على الذين استضعفوا في الارض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين» [٤٤] . لذلك نجد القاضي يلتمس شهادة السمع كقوله تعالى : « ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت » ليثبت ان الباطل المتفاوت ليس من خلقه ومن قوله « الذي احسن كل

---

٤٢ – يذهب محمد عمارة الى حد القول بانهم كانوا يشكلون تنظيماً سياسياً ، ولا اعتقد ان استناده في فرضيته الى قصيدة قيلت في مدح واصل بن عطاء كاف . انظر المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، ص ١٦٦ – ١٦٧ . انظر مناقشة هذه الفرضية في

W.M. Watt, The Political attitudes of the Mu'tazilah in J.R.A.S., 1963, pp. 52-54.

٤٣ – د. عبدالعزيز الدوري ، دراسات في العصور العباسية المتأخرة ، بغداد ، ١٩٤٥ ص ١٣٧ .

٤٤ – القصص : ٥ . المرجع نفسه ص ١٨٢ .

شيء خلقه، ليدل على أن الظلم ليس من خلقه (٤٥) . هكذا يجد العدل الإنساني تبريره الاخير في العدل الالهي ويحاكم امامه .

ان ارتباط مبحث الحرية بمبحث العدل ، وبناءها على فكرة الواجب التي يقرّها العقل عند تمييزه بين الحسن والقبيح ، يظهران الحرية في حلة الحق القانوني ، ويثبتان لها بعداً اجتماعياً بالإضافة الى بعدها الفردي . فما يجب على الانسان تجاه آخر ، يحدد بشكل غير مباشر حقوق هذا الآخر ويضمنها . ولما كان من الطبيعي ان يكون كل انسان هو الآخر لآخر اصبحت الحرية حقاً او صفة ملازمة للانسان من حيث هو عضو في المجتمع . ستتبين الآن مدى انتظام موقف القاضي من الواقع الإجتماعي المعاصر له في نظام فكرة العدل ، كما نقف على التساند الوظيفي بين البعدين الفردي والإجتماعي للحرية .

لا مجال هنا لبحث الجذور الواقعية والإجتماعية لأصول الاعتزال الخمسة ولكن معالجة عبد الجبار لبعض القضايا الواقعية توحي بأنها نابعة من طموح سياسي ليبرالي النزعة كذلك الذي نصادفه عند البورجوازية الغربية الصاعدة ، العاملة على تقويض النظام القديم وعقلنة العلاقات الإنسانية. وتهدف هذه الطموحات لإقرار معايير عقلية ، أي معايير عادلة وثابتة ، للأشياء والعلاقات الإجتماعية تحقيقاً للاستقرار المادي ، بدلاً من المعايير الاعتباطية المتغيرة التي تسبب الفوضى القائمة ، كما يتبين من توفره على قضية تحديد الأسعار .

---

٤٥ ـ المجموع ١ ص ٣٩٣ . الآية الأولى من سورة الملك : ٣٠، والثانية من سورة السجدة: ٦ انظر تفسيرهما عند الزمخشري المعتزلي ، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ، القاهرة ١٢٨١ هـ ، ج ٢ ص ٤١١ ، ١٧٧ .

أ ـ الخلفية الإجتماعية [٤٦] .

عندما يطالب القاضي بتحديد الأسعار مراعاة للمنفعة العامة لا يفعل ذلك لانزعاجه من غلاء الأسعار ، وهو المضاهي لقارون في سعة المال ، كما يصفه ابن حجر العسقلاني [٤٧] ، بل شعوراً منه بأن تشريعات أكثر إنصافاً للطبقات الدنيا هي الضمانة الحقيقية ليسره . ولكي تبرز أهمية معالجة صاحب المغني لقضايا الواقع رأيت أن أضعها في إطارها التاريخي .

عايش عبد الجبار فترة النفوذ البويهي في بغداد والري حيث استدعاه وزير آل بويه ابتداء من الثلث الأخير من القرن الرابع الهجري . ولا بد لأي وصف ، مهماً كان موجزاً ، للواقع الإجتماعي آنذاك . من الإلماع إلى الإدارة البويهية وتأثيرها على الأوضاع المتردية .

جاء البويهيون من إقليم فقير ، يغلب عليه الإقطاع والتخلف الإقتصادي ، على رأس جيش أشبه ما يكون بجماعة أو عصابة مسلحة مغامرة ، يدفعها إلى المركز الطمع بالمال . لم يتوفر في ذلك الجيش التنظيم المعهود في الجيوش الحقيقية ، كما لم يكن تكوينه من عنصرين متنافرين ، وهما الترك السنيين للخيالة ، والديالمة الشيعة للمشاة ليخفف من غلواء قلة التنظم .

نظر البويهيون إلى الحكم كوسيلة للاثراء ولم يبقوا على الخليفة السني

---

٤٦ ـ تعتمد هذه الخلفية على معطيات من ابحاث الاستاذ الدوري التالية :

دراسات في العصور العباسية المتأخرة ، بغداد ، ١٩٤٥ ، ص ٢٦٨ ، ٢٧٥ ـ ٢٧٧ وغيرها .

تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري ، بغداد ، ١٩٤٨ ، ص ٢٤٩ ، ٢٥٩ ، ٢٧٨ وغيرها .

مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ، بيروت ، ١٩٦٩ ، ص ٦٧ ـ ٧٨ ، ٨٨ ـ ٩٠ وغيرها .

٤٧ ـ لسان الميزان ، حيدرآباد الدكن ، ١٣٢٩ هـ ، ج ٣ ص ٢٨٦ .

إلا لاعتبارات سياسية يسّترت لهم الحكم الفعلي وجباية الضرائب باسمه . ولما كان الحكم البويهي يفتقر إلى مبرر شرعي لوجوده ، ويقوم على التفوق العسكري ، تركز اهتمام البويهيين على هدف أوحد هو إبقاء قاعدة الملك ، أي الجيش ، تحت سيطرتهم . سعى البويهيون إلى تحقيق هذا الهدف بطريقتين متعاونتين ومتكاملتين من حيث الفعالية ، استغلوا فيهما عيوب تكوين الجيش وتناقضاته لمصالحهم الآنية ، ولم يقدّروا أو لم يكترثوا ، إلا فيما ندر ، لما يترتب على ذلك من عواقب وخيمة .

تحاول الطريقة الأولى ضمان ولاء الجند بزيادة رواتبهم حتى بلغت أحياناً ما يقارب أربعة أضعاف ما كانت عليه . ولكن بدلاً من أن تدفع هذه الرواتب من قبل الإدارات المختصة ذهب البويهيون إلى إقطاع الجند الأراضي والقرى يأخذون معاشاتهم من ضرائبها مباشرة ودون أية رقابة من السلطة المركزية . وكان من نتيجة ذلك أن استبد العسكر وسيم الفلاحون أنواع العسف فازدادوا فقراً فأركنوا إلى الفرار ، فأدى نزوحهم إلى إهمال نظام الري وبوار الأراضي الزراعية . ولم يكن الأثرياء أوفر حظاً فقد كثرت المصادرات وشاعت عادة دفن النقود تحسباً للمصادرة فاختفت بذلك كميات كبيرة من الفضة والذهب من التداول ، أو فقدت بوفاة أصحابها مما عرقل التجارة وأثر في إضعاف نمو المؤسسات الصيرفية ثم توقفه .

ولتأكيد ولاء الجيش لهم وحدهم دون سواهم ، ومنع وصول أي مغامر آخر ، من قواد الجيش ، إلى سدة الحكم ، عمد البويهيون إلى الطريقة الثانيـــة وهي سياسة فرّق تسد . فقـــد استغلوا المنافسة في التكالب على الامتيازات والنفوذ ومالوا إلى تقريب الترك وإقطاعهم المزيد من الأراضي تارة ، وتمييز الديلم وتقريبهم تارة أخرى . أدى ذلك إلى استحكام العداوة بين الطرفين ونشوب الخلافات المذهبية بين سنة بغداد

وشيعتها ، فانتصر كل فريق من الجيش لأصحابه وشغل بالفتن الداخلية وضعفت فعاليته . ومع اضطراب حبل الأمن نشطت فعاليات القبائل المتنازعة فكثر الغزو وعز الاستقرار المطلوب للتجارة ، فانتشرت الفوضى وعم الخراب .

وهكذا أدت سياسة البويهيين في الإقطاع العسكري إلى نتائج مناقضة لما تمنوه من تحقيق الأرباح الطائلة من وارد الضرائب (٤٨) إذ أدى سوء الأحوال الإقتصادية إلى إنخفاض هذا الوارد مما اضطرهم إلى زيادة الضرائب واستحداث ضرائب جديدة . وقد تسببت هذه باضطرابات اجتماعية أخرى كثورة العيارين والشطار أو ثورة صناع المنسوجات القطنية والحريرية في بغداد في الربع الأخير من القرن الرابع الهجري .

ويبدو أن للفوارق الطبقية أثراً بالغاً في تذمر الطبقات الدنيا من المجتمع كما أن احترام الملكية الشخصية لعامة الناس لم يتعد الاعتراف الصوري بها ، مثلما يتبين من كثرة المصادرات . ولم تتيسر الثروة ، ولو لمدة وجيزة، لغير أصحاب السلطة وصنائعهم مما دفع بالبعض إلى الخروج عن جادة الدين باعتباره يمثل أيديولوجية سلطة غاشمة ، ويشهد على ذلك قول شاعر من الربع الأخير للقرن الرابع :

فوالله لا صليت لله مفلساً ... يصلي له الشيخ الجليل وفائق
وتاش وبكتاش وكنباش بعده ... ونصر بن مالك والشيوخ البطارق
وصاحب جيش المشرقين الذي له ... سراديب مال حشوها متضايق (٤٩)

---

٤٨ – انظر وصف ابن خلدون لدور الظلم في خراب الدولة وأفول نجمها . المقدمة ص ٢٨٦ – ٢٩٠ .

٤٩ – احمد بن محمد المعروف بالمتيم . الارشاد لياقوت ج ٢ ص ٨١ ، مذكور في الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ، تأليف آدم متز ترجمة ابو ريدة ، بيروت ، ١٩٦٧ ، ص ١٤٤ .

لم يكن الجبرية ، من أهل السنة ، بدفاعهم عن شرعية الخلافة السنية يتجرأون على إقرار مبدأ خلع الامام الجائر ولو علموا ، كالباقلاني مثلاً ، علم اليقين أن البويهيين يخلعون ويتصبون من يناسبهم . وقد رأينا في المقدمة تنكر الباقلاني للنزعة العقلية والليبرالية عند المعتزلة يفضي به إلى نتائج غير معقولة على الصعيدين النظري والعملي .

ب – مواقف القاضي النظرية [٥٠] من بعض القضايا الإجتماعية :

١ – الملك : عند عبد الجبار ، ليس « التمكن واحتواء اليد » وحسب ، أي أنه ليس علاقة ثنائية « بين الإنسان وبين شيء يكون مطلقاً لتصرفه فيه وحاجزاً عن تصرف غيره فيه » [٥١] كما يذهب الفقهاء . ولكنه ، كعلاقة ثلاثية الأطراف ، عقد يتم برضى المتعاقدين ، ولا يتم باكراه أحدهما ، تدخل بموجبه « قيمة » معينة في حوزة الطرفين أو احدهما بحسب سبب الملك . والسبب قد يكون سمعياً أو عقلياً . فالميراث إذا انعدمت الوصية ، سمعي . ولا يتم التملك بالارث من الميت بل من الله (هكذا تظل العلاقة الثلاثية قائمة) . وأما الملك الحاصل بسبب عقلي فهو « التكسب وتناول المباحات وحيازتها » [٥٢] . التكسب هو الحصول على عوض معين بالعمل كأن ينال الأجير أجراً لما قام به من عمل [٥٣] . وأما المباحات فهي المال الذي لا رب له (res nullius) أو اللقطة ، أو الذي أباح مالكه تناوله [٥٤] .

---

٥٠ – يرجع هذا التقييد الى اننا لن نتطرق الى مدى التزام القاضي عملياً بمواقفه النظرية ، اذ يذكر ابن حجر العسقلاني مثلا انه كان « نغل الباطن » غير محمود في القضاء . انظر لسان الميزان ج ٣ ص ٣٨٦ .

٥١ – الجرجاني ، التعريفات ص ١٠١ .

٥٢ – المغني ج ١٤ ص ٤٥١ ، ٤٥٥ – ٤٥٦ .

٥٣ – المغني ج ١٢ ص ٤٤٥ ، ٣٨٩ .

٥٤ – المغني ج ١٤ ص ٤٥٨ ، ج ١٧ ص ١٤٧ .

الملك إذن ، يصح بأحد السببين ، السمعي والعقلي ، وما خرج عنهما لم يعد ملكاً . فالغصب والحرام لا يعتبران ملكاً ، ولا يورث الحرام مما احتوت عليه يمين الميت بل يجب رده (٥٥) . وفي حال الغصب لا بد من التعويض ، ليس لأنه تصرف في ملك الغير ، بل لأنه يمنعه للغير من الإنتفاع بملكه يسبب له « الغم » . فإذا « منع الإنسان من الإنتفاع بكتبه والنظر فيها ... يجب العوض على من منعه [!] » (٥٦) .

الملك حق تترتب عليه واجبات . فللمالك حرية بيع ما يملك أو عدم بيعه ، ولكن حريته محدودة بالمنفعة العامة . ليس للمالك أن يبيع بسعر يؤدي إلى مضرة عامة أو أن يمنع بيع ما يملك إذا كان ضرورياً للمصلحة العامة ، ولا يحق له اتلاف ملكه لمجرد احتواء يده عليه ، بل يمنع من ذلك لما فيه من « ظلم » (٥٧) .

٢ ــ الأسعار والرخص والغلاء :

لا يخالف القاضي الدين من حيث فاعلية العلة الأولى ولكنه مهتم أيضاً ببحث فاعلية العلل الثواني أو التفتيش عن « السبب الأرضي » على حد تعبير ابن خلدون (٥٨) . تنبه القاضي إلى القيمة التبادلية للملك وإلى تحديدها بواسطة الأسعار . والسعر عنده « هو تقدير البدل الذي تباع به الأشياء على جهة التراضي » . السعر إذن ، « شيء اجتماعي » بمفهوم دوركهايم ،

---

٥٥ ــ المغني ج ١٤ ص ٤٥١ ، ٤٥٥ .
٥٦ ــ المغني ج ١٣ ص ٤٤٢ ، ٥٥٧ ، ج ١٧ ص ١٤٧ .
٥٧ ــ المغني ج ١١ ص ٥٨ ، شرح الأصول ص ٤٧٨ ، ٤٧٩ .
٥٨ ــ يقول العلامة متحدثاً عن بعض تفسيرات المنجمين : « وذلك صحيح من جهة المطابقة بين الاحكام النجومية والأحوال الارضية ... وهم انما اعطوا في ذلك السبب النجومي وبقي عليهم ان يعطوا السبب الارضي » المقدمة ص ٣٦٦ .

لا يستعمله الناس » إلا في الأمور التي ينكشف للكل معرفة مقاديرها من الذهب والفضة » [٥٩] . وهو ليس البدل نفسه ، أي المقدار المخصوص من الدراهم ، وإنما هو المقدار الذي يتم الإتفاق عليه من قبل البائع والمشتري بطريقة تحقق منفعة الطرفين [٦٠] . وهـــذا ينطبق عـــلى النقود نفسها التي تكون مادة السعر . فالنقود قيمة فعلية يمكن معرفة مقدارها من قبل الناس جميعاً ، كما أن لها قيمة إسمية أيضاً اتفق الناس على القبول بها . من الممكن أن يفسد السلطان النقود — كما حدث أن فعل البويهيون أحياناً لما خفضوا كمية المعدن الثمين [٦١] — دون أن يتأثر الإقتصاد إذا استمر الناس في تداول النقد بقيمته الإسمية مع معرفتهم بحاله[٦٢] .

ولما كان السعر شيئاً جماعياً ، فهو مشروط بشروط المكان والزمان والعرض والطلب ، فيختلف باختلاف البلاد والأزمنة وقلة السلع وكثرتها وتغير احتياج الناس لها ، وهكذا يمكن تفسير الغلاء والرخص . فالغلاء هو ارتفاع السعر عما جرت به العادة في ذلك الوقت في ذلك المكان » [٦٣]

---

٥٩ — المغني ج ١١ ص ٥٥ .

٦٠ — يبدو ان فكرة القيمة التبادلية الملك والمنفعة المشتركة في انتقاله كانت تتردد عند اصحاب النزعة العقلية من « خاصة » القرن الرابع الهجري ، فنصادفها عند ابن سينا ايضاً راجع الشفاء ، الالهيات ، ص ٤٤٨ . نلاحظ عابرين ان هذا التصور لا يختلف في خطوطه العريضة عن تصور البورجوازية المنتصرة على الاقطاع القديم والتي حررت الفرد « بتحريرها » الملكية .

٦١ — انظر مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ص ٩٢ .

٦٢ — « فان قام ذلك الفاسد مقام الصحيح في المعاملة ، مع المعرفة بحاله فليس ذلك باساءة اليهم ، وان كان لا يقوم مقامه وانما يبايع به على طريق الحيلة والتدليس ، فذلك محرم ويكون مسيئاً به في الجملة » المغني ج ١٤ ص ٣٣٣ — ٣٣٤ . هل كان القاضي على علم بضرب قرامطة البحرين النقود من الرصاص ؟ حول اسباب ذلك انظر دراسات في العصور العباسية المتأخرة ص ٢٧ .

٦٣ — المغني ج ١١ ص ٥٦ .

والسبب في الغلاء هو قلة الشيء مع شدة الحاجة إليه أو كثرة المحتاجين بالنسبة لما هو موجود . وأما الرخص فهو « إنخفاض مقدار السعر عما جرت بـه العادة في ذلك الزمـان في ذلك المكان ... ولذلك لا يوصف انخفاض سعر الثلج في الشتاء عما جرت به العادة في الصيف رخصاً ... وكذلك فانخفاض سعر الثلج في البلاد الباردة عن سعره في البلاد الحارة لا يعد رخصاً ، وللرخص أسباب مثل كثرة الشيء في وقت معين ، أو قلة الحاجة إليه لعلة ما (٦٤) .

تدل البينات المتوفرة لدينا أن مستوى الأسعار في الفترة البويهية كان أدنى من الفترة السابقة ولكن الغلاء والمجاعات تكررت أكثر في تلك الفترة (٦٥) . لذلك يبرر القاضي تدخل الإمام لتسعير بعض الأمتعة « على التعديل » أي بطريقة تحفظ المصلحة العامة ، فله أن يفرض السعر الذي يراه مناسباً ولو على كره من بعضهم « إذا رأى أن ما يجري من التسعير أنشأه بعض الظلمة أو يؤدي إلى فساد يعم الفقراء وغيرهم » (٦٦) ، ويبدو أن عبد الجبار يبرر أيضاً الثورة على الحاكم الظالم الذي يمنع الناس من بيع ما في أيديهم ليبيع ما احتكره هو بالسعر الذي يناسبه أو « [يحملوهم] على ضرب من التسعير لبعض أغراضه » (٦٧) . وقد حدث فعلاً في عهد

---

٦٤ – المغني ج ١١ ص ٥٥ – ٥٦ .

٦٥ – تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري ص ٨٤ .

٦٦ – المغني ج ١١ ص ٥٧ .

٦٧ – المغني ج ١١ ص ٥٧ . كما فعل الخليفة القاهر عندما حرم الخمر والغناء وأمر ببيع الجواري المغنيات بسعر من لا يعرفن الغناء ثم بعث من اشترى له ما اراد منهن بأرخص الأثمان لانه كان شديد الولوع بالغناء . انظر الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ج ٢ ص ١٨٤ .

البويهيين أن قامت الدولة بتحديد الأسعار في سنة ٣٥٨ هجرية أي قبل سنتين من استقدام القاضي إلى الري . إلا أن الانتفاضات الشعبية ، كحركات الشطار والعيارين والفتيان كانت الأغلب في تلك الفترة [٦٨] .

٣ – الظلم :

رأينا عبد الجبار يصف الاستغلال الفاحش أو التعسف في استغلال حق الملكية ورفع الأسعار بأنه ظلم . يعدد ابن خلدون أشكال الظلم فيقول : « ولا تحسبن الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب ... بل الظلم أعم من ذلك وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقاً لم يفرضه الشرع فقد ظلمه »[٦٩] . ليس الظلم إذن ، شأناً فردياً كما قد يفهم من الآية القرآنية القائلة [٧٠] بل هو شأن اجتماعي توجد لقبحه معايير في الواقع المعقول لا تستمد من الخبر المنقول من نهي وتحريم . فللانسان حرية الإنتفاع من مقتنياته وحرمانه من الإنتفاع هو حجز لهذه الحرية ، ويسبب له الغم كما رأينا . على هذا الأساس يبني القاضي مفهومه للظلم ، وهو كما نلاحظ ، أساس نفسي يفسر من جهة ، العدل بتكافؤ الفرص لممارسة الحرية والظلم باحباط هذه الممارسة وتعطيلها ، ومن جهة ثانية ، يتسم بالكلية لتوفره في جميع البشر .

الظلم عند عبد الجبار « هو كل ضرر لا نفع فيه يوفي عليه ، ولا دفع مضرة زائدة عليه ولا مستحق ولا يظن فيه بعض هذه الوجوه » [٧١] .

---

٦٨ – تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري ص ٢٤٨ ، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ص ٧٨ .

٦٩ – المقدمة ص ٢٨٨ .

٧٠ – عمران : ١٣٥ .

٧١ – المغني ج ١٣ ص ٢٨٩ .

الضرر المقصود هنا هو ما أنزل بالغير من أذى قبيح سواء كان مقصوداً أم غير مقصود (٧٢) . الإستدراكات والتقييدات الواردة في التعريف تستثني ما يفعله الوالد بولده على سبيل التأديب ، أو ما يجري مجرى دفع المرض من فصد وحجامة . فالآلام والغموم ليست كلها قبيحة ولو كان الضرر قبيحاً لعينه لاستحال وجوده على شكل يحسن (٧٣). الظلم أمر نسبي ، ويظهر كنتيجة لعدم تناسب الضرر الحاصل مع ما يبرره ، وهو ما يرفضه العقل الذي يطلب النفع ويفضل الضرر اليسير لدفع ضرر أعظم ، ولكن لا مجال للضياع في النسبية . هكذا يبدو الظلم كحالة من حالات العدالة التعويضية .

٤ ـ العدل :

إذا كان الظلم ينعت بأنه شأن اجتماعي فالعدل بأن ينعت بذلك أولى. فلا يوصف أي من الأعمال التي يفعلها الفرد بنفسه بالعدل . إذا فعل فعلاً نفع به غيره « أو أضر به على وجه يحسن قيل أنه عدل عليه وأن ما فعله عدل (٧٤) . ما هي أوجه الحسن التي يخرج بها الفعل من كونه ظلماً ليصبح عدلاً ؟ لما كانت مسائل العدل لا بد أن تبنى على معطيات الواقع ، جاء مفهوم العدل يركز على الناحية التعويضية . فالضرر الذي وقع ظلماً يمكن أن يصبح عدلاً إذا قارنه « نفع يوفي عليه أو يتقدم ما يستحق به » (٧٥) . والتعويض يكون على ضربين إما بانتصاف المظلوم من الظالم أو بدفع البدل عن الفعل الشاق ، نحو استعمال الأجير وغيره (٧٦).

---

٧٢ ـ المغني ج ٦ ق ١ ص ١٢ ، ٥٠ .
٧٣ ـ المغني ج ٦ ق ١ ص ٧٧ .
٧٤ ـ المغني ج ٦ ق ١ ص ٤٨ .
٧٥ ـ المغني ج ٦ ق ١ ص ٧٧ .
٧٦ ـ المغني ج ١٣ ص ٤٧٠ ، ج ١٢ ص ٢٨٦ .

٥ ـ العبودية :

رأينا القاضي يبني مفهومه للظلم على أساس نفسي ، ولا يفوته أن طبيعة الأساس تحدد ما صدقه فتجعله يشمل النوع الإنساني بلا استثناء . فكل حي متمتع ببنية نفسية كالتي عندنا ، يغتم إذا حجزت حريته واحبطت دوافعه وحال دون الاستجابة لها حائل خارجي ، إن استطاع دفعه زال غمه ، فكيف به إن لم يملك له دفعاً كما هي الحال مع الإنسان المستعبد ؟

إن حرص القاضي على الاتساق الداخلي لفكره ، يحتم عليه إجابة تلائم الكلية المنشودة في أحكام العقل ، والليبرالية المترتبة عليه . لا مجال لديه للقبول بفعالية نفسية خاصة بالسادة وأخرى « لمن كان من الناس بعيداً عن تلقي الفضيلة ... مثل الترك والزنج وبالجملة الذين نشأوا في غير الأقاليم الشريفة » كما يذهب معاصره ابن سينا [٧٧] . وإذا كان الشيخ الرئيس يقتفي في نظرته خطى أرسطو باعتبار أن « البعض هم بالطبع أحرار ... وأن الرق في [حقهم] نافع بمقدار ما هو عادل » [٧٨] ، فالرق عند عبد الجبار لا يمكن أن يحسن عقلاً [٧٩] ولا أن يكون عدلاً . إن علامة الظلم ، وهي الغم الناتج عن حجز الحرية ، بادية فيه ، فالعبد « يلحقه ... الغم لزوال اختياره » [٨٠] . هذا هو الموقف الذي يحتمه الإتساق الداخلي لفكر القاضي . ولا خلاف في أنه موقف مبدئي أو نظري ، إذ أن القاضي لم ينبر على أساسه للمطالبة بتحرير العبيد — والمعلوم أنهم كانوا يقومون بذلك من تلقاء أنفسهم ! [٨١] . أما موقفه العملي فهو القبول بالرق بتبرير من السمع مع

---

٧٧ — الشفاء ، الالهيات ، ص ٤٥٣ .

٧٨ — كتاب السياسة تعريب احمد لطفي السيد ، القاهرة ، ١٩٤٧ ، ص ١٠٣ .

٧٩ — المغني ج ٦ ق ١ ص ١١٩ ، ج ١٣ ص ٤٦٥ .

٨٠ — المغني ج ١٣ ص ٤٦٦ .

٨١ — راجع ثورة الزنج في دراسات في العصور العباسية المتأخرة ص ٧٥ — ١٠٦ .

التأكيد على أن الله يضمر لهم عوضاً عما كابدوا ، وإلا لم يكن ليحسن منه أن يبيحه [٨٢] . لذلك يحرص صاحب المغني على إخضاع الإباحه السمعية لمقتضيات الموقف العقلي الإنساني ، محاولاً تخفيف ما يترتب على الرق من آلام وغموم . فيروى عن علي ابن أبي طالب قوله : « كان رأيي ورأي عمر المنع من بيع أمهات الأولاد ، ثم رأيت بيعهن » ويعلق عليه بأن تحريم البيع « هو الحق لأن عليه دليلاً وهو الإجماع » ، كما يشدد في موضع آخر على قبح إيلام العبيد وتقطيع أوصالهم أو قتلهم [٨٣] .

---

٨٢ – المغني ج ٦ ق ١ ص ١١٩ ، ج ١٣ ص ٤٠٣ .

٨٣ – المغني ج ١٧ ص ٣٠٠ ، ٣٦٢ ، ج ٦ ق ١ ص ١١٩ .

الفَصْلُ الرّابِعُ

العقــل والسمع

أولاً – ملاحظات تمهيدية :

يقول بايلي : « إن بلاد أفلاطون كانت منشأ التقليد القاضي باحتياج وجود الله إلى البرهان وقبوله له » ، ولكن هل صحيح « أن الروح السامية (وحدها كما يتبين من السياق) وجدت الله في الوحي »[1] ؟ في اعتقادي أن ملاحظة بايلي تصح إذا قيدت لتقرأ « ... الوحي التاريخي » . إذ لا أظن أن بايلي يجهل أن يونان ما قبل أفلاطون ، وإن لم تعرف الإله الشخصي الهادف المريد إلا مع بداية أوائل المدارس الفلسفية[2] ، إلا أنها عرفت الإله من خلال وحي ، من نوع آخر ، قد تصح تسميته « بالوحي الرمزي » أو « التجريبي » (Experiential) . إن الإستدلال على وجود الله لم يكن ليحصل قبل حلول « لوغوس » (العقل) محل « زيوس » (كبير الآلهة) في إقرار النظام[3] . فافلاطون يرث تراثاً عريقاً من النظر العقلي يرجع إلى طاليس ويرتبط إلى حد بعيد بالاستقرار المدني مما لم يتيسر للرعاة الرحل العرب والعبرانيين .

كوّن الإسلام أول أيديولوجية مدينية عربية متسقة تكرّس حق الفرد

---

١ – J. Baillie, Our Knowledge of God, pp. 119-125 quoted in A.J. Arberry, Reason and Revelation in Islam, p. 9

٢ – F. M. Cornford, From Religion to Philosophy, London, 1912, p. 20.

٣ – المرجع نفسه ص ٣٦ .

ومسؤوليته الشخصية في وجه الوجود والمسؤولية الجماعيين لقبائل البداوة . وكان لا بد للحضارة الإسلامية الناشئة من الاغتناء بمعطيات الحضارات السابقة والمعاصرة التي احتكت بها بعيد الفتح ، فاستمد العرب أنظارهم العقلية ، أي تلك المنطلقة من معطيات التجربة والتاريخ ، من الفلسفة اليونانية ذات التراث التليد . هكذا نجد أنفسنا أمام نفر من المسلمين المعجبين بالنظر العقلي الحر الذي وجدوه في الفلسفة ، يحاولون التوفيق بينه وبين الدين الجديد الذي يؤكد أهمية العقل في الإيمان كما رأينا في المقدمة . التوفيق بين الدين والفلسفة يهدف أساساً إلى تخفيف حدة النتائج المنطقية المترتبة على النزعة العقلية الهلّينية . وأهم هذه النتائج ، قدرة العقل على معرفة الله والخير والخلاص التطهري (Catharsis) ، يستتبع الإستغناء عن النبوة، وثانيها ، حكم العقل بقدم المـــادة ، يجعلها مساوقة للعلة الأولى ، متأخرة عنها من حيث الوجوب المنطقي ومن حيث الشرف والرتبة .

كان القاضي إذن أمام تيارين متضادين . الأول تمثله الذاتية الإلهية – على حد تعبير حوراني – أو الإيمانية المبنية على إيمان « بلا كيف » يقلص دور العقل إن لم يرتب منه ، والثاني تعبر عنه النزعة العقلية التي نجد فيها على أقصى اليسار ابن الراوندي ، كما نجد في أقصى يمين الايمانية حرفية المجسمة وأصحاب التقليد . والمعروف أن فلاسفة الإسلام انضووا تحت لواء المذهب العقلي التأليهي ، إلا أنهم حاولوا ، لأسباب مختلفة ، التوفيق بين العقل والنقل ، ولم يشذ منهم لتأكيد تفوق العقل واستغنائه عن النقل إلا الرازي الطبيب [٤] الذي يعتقد أنه نحا في ذلك منحى البراهمة . تنازع هذان التياران موقف القاضي من العقل وعلاقته بالسمع ولا بد لنا لكي

---

٤ – Reason and Revelation in Islam, pp. 37-38
راجع ايضاً M. Fakhry, A History of Islamic Philosophy, New York, 1970, p. 124.

نفهم مسألية (Problematique) تصوره للعقل من الوقوف على رأيه في هذه العلاقة . وسأعالج هذه العلاقة فيما يلي تحت رؤوس ثلاثة هي الله ، النبوّة والإجماع .

توصلنا في الفصول السابقة إلى فكرة عملية عما يقصده عبد الجبار بالعقل ، وسأشير هنا ، وقبل الشروع في دراسة علاقة العقل بالموضوعات المذكورة ، إلى ما يعنيه القاضي بالسمع . « السمع هو الكتاب والسنة » [٥]. والكتاب هو القرآن الذي مال المعتزلة إجمالاً إلى الاعتماد على تأويلهم له أكثر من اعتمادهم السنة التي احتوت ، في نظرهم ، على الكثير من الأحاديث الموضوعة [٦] . لذلك كان لا بد من اخضاع الخبر المروي للنقد إلى أن تثبت صحة إسناده إلى الرسول بنفسه . ويجوّز القاضي العمل بموجب أخبار الآحاد بيد أنه يمنع من اعتبارها علماً كما هي الحال بالخبر المتواتر . فلا يحسن أن يقال : قال رسول الله بل الواجب أن يقال روي عن رسول الله[٧] والأرجح [٨] أن عبد الجبار كان يشترط ، إلى جانب صحة الإسناد ، ملاءمة الخبر لمعايير المعقولية على غرار معاصره البغدادي [٩] .

---

٥ – المغني ج ١٤ ص ١٥١ .

٦ – يعلق القاضي على ذلك قائلا : « والعجب ان الرسل لم يقبل قولها الا باقامة البراهين ، ويجوز عندهم قول الليث ومالك من غير دلالة »، المغني ج ١٢ ص ١٢٦ . والليث هو « ابن سعد الفهمي امام اهل مصر في الفقه والحديث » ومالك هو « ابن انس امام دار الهجرة صاحب الموطأ » . انظر هدية العارفين لاسمعيل البغدادي ، استانبول ، ١٩٥١ ، ج ١ ص ٨٤٢ ، ج ٢ ص ١ .

٧ – المغني ج ١٧ ص ٣٨٣ – ٣٨٥ .

٨ – لا املك هنا سوى الترجيح لان معظم الصفحات المذكورة مطموسة في الأصل ولا يوجد منها في الحالة الحاضرة سوى نتف مبعثرة ابتداء من ص ٣٨٢ .

٩ – يقول : « وأخبار الآحاد متى صح اسنادها وكانت متونها غير مستحيلة في العقل كانت موجبة للعمل بها دون العلم » . أصول ، ص ١٢ .

كما جمع الإسلام بين الدين والدولة ، يجمع السمع بين العلم والعمل ، أو هو كما ستتبين علم يشمل فيما يشمل تفاصيل العمل . ونجد هذا الاجتماع متجلياً في النظر على صعيد الممارسة الفردية وفي الإجماع على صعيد الممارسة الإجتماعية. والنظر المقصود هنا هو النظر في أمور الدين لمعرفة الله — المكلف — ومعرفة التكليف . إنه واجب في هذا الباب كوجوب التحرز من المضار في باب الدنيا ، كما أن تركه واتباع التقليد ، تهرب من الواجب الذي تتحدد على أساسه مسؤولية الفرد .

ثانياً — الله :

إن العلاقة بين العقل والنقل ، عند عبد الجبار تختلف عن مثيلتها المعروفة عن الفلاسفة . فهي ليست توفيقاً بين طريقين يؤديان إلى الغاية نفسها بقدر ما هي تبين لدور العقل في عملية « الخلاص » الذي لا يتم إلا بطريقة واحدة هي طريقة السمع . العقل كقدوة معيارية مبدأ سليم ينتظم أفعال الله ، فيسمى « حكمة » [١٠] كما ينتظم أفعال الإنسان . والعقل الإنساني مخلوق بطريقة تقتضيها الحكمة وهذا ما يفسر المواءمة بين ضرورات الحكمة وممارسات العقل غير المعاق بالعوائق التي تسبب الخطأ .

يستند عبد الجبار إلى مسلمة المواءمة هذه لاستقراء ما يرى من الأفضل اختصاص الحكمة الإلهية به منطلقاً في استقرائه من الواجبات المعروفة بالعقل الإنساني . فكأنه يقول : « إذا كان العقل البشري المحدود يحكم بوجوب الواجب وحسن الحسن فبأن تحكم به الحكمة الإلهية أولى ، لذلك وجب أن تضاف إليها الكمالات التي تستتبع تمكن العقل من التجاوب مع الخطة الحكيمة أو التدبير الإلهي » . هكذا تتبرر المسلمة باتساق النسق

---

١٠ — المغني ج ١١ ص ٥٩ ، ج ١٢ ص ٢٠٨ .

القائم عليها ولا تتبرر بما يسبقها ، اللهم إلا إذا استثنينا وجود الله . فالقاضي ليس فيلسوفاً ينطلق من اللاأدرية إلى الإيمان ، بل هو مؤمن يعمد إلى إثبات وجود الخالق قياماً بواجب التكليف العقلي كما ستبين من بعد .

ولكن هل يعني ذلك أن العقل الجباري يغرق في الدور ؟ الإله العادل يخلق الإنسان العاقل الذي يثبت عدل الخالق بعقله ... لقد سار القاضي إلى آخر النتائج المنطقية التي تحتمها عليه ضرورة الإتساق العقلي المستند إلى التجربة ، ليجد أن العقل قاصر ، في التحليل الأخير ، عن معرفة وجه الحكمة في جميع أفعال الخالق ، وخاصة في مسألة إيجاد العقل والعاقل ، وان لا بد من قبول العدل الإلهي وما يترتب عليه من مواءمة كمسلمة منبثقة عن « التعارف » فيقول « ولهذه الجملة قلنا في جميع ما يفعله سبحانه أنه عدل ... ولا يشذ عن أفعاله تعالى شيء إلا ما يبتدئه من خلق المكلف وإحيائه ، لأن ذلك لا يوصف بأنه فعله لينفع به الحي أو يضره ، لأنه نفسه [الخلق] مما به يصح النفع أو الضرر ، فيتعذر أن يقال فيه على ما بيناه أنه عدل وإن كان من حيث التعارف يوصف بذلك ، لأنه لا خلاف أن جميع أفعاله تعالى عدل وحكمة » [11] . والتعارف مبدأ من مبادىء المعرفة مقبول سواء قصد به الاتفاق و «المواضعة» التي تصلح كأساس للغة [12] أو إجماع العقول ككون العقل ، في شكله الإجتماعي يظهر ، كما رأيناه ، كاجماع الجمع الأعظم . هكذا يتبين أن المواءمة بين الحكمة الإلهية والعقل الإنساني تستند في النهاية إلى مبدأ عقلي ، مما يؤكد قدرة العقل وشرعية خوضه في فهم السمع فهماً يتفق وقوانينه وقيمه.

---

١١ – المغني ج ٦ ق ١ ص ٤٨ .

١٢ – المغني ج ٥ ص ١٦١ . ان تأسيس اللغة على الاصطلاح يلقي بعض الضوء على رفض القاضي – وربما جميع المعتزلة – القول بقدم القرآن . اذ كيف يمكن لكلام ، وضع بلغة مخصوصة ومتواضع عليها ، ان يكون قديماً ؟

لا يعتبر صاحب المغني أن ثمة تناقضاً بين قدرة العقل وقدرة الله بمعنى كون الأولى تحد من الثانية أو بمعنى منافاة الثانية للأولى . فالعقل السليم إذا تدبر الأدلة على الوجه الصحيح ، ساقته إلى قبول السمع لأنه يصدر عن عقل حكيم لا يريد ما يقبح في عقلنا — وهو المركب له على صورته الحالية — ولا يفعله ولا يأمر به . لذلك نرى أن « دليل العقل إذا منع من الشيء فالواجب في السمع إذا ورد ظاهره بما يقتضي ذلك [الشيء] أن نتأوله لأن الناصب لأدلة السمع هو الذي نصب أدلة العقل فلا يجوز فيهما التناقض » [١٣] .

يبرز الله ضمن منطق تفكير القاضي كالصانع للادلة التي نصبها لعين كل بصير وعقل كل عاقل . ودليل القاضي على وجوده هو دليل الحدث ، أي الدليل نفسه الذي استعمله الكندي [١٤] من قبله . العالم نفسه هو الدليل القاطع والموضوعي على وجود الله . إلا أن عبد الجبار لم يتدبر هذا الدليل على طريقة الفلاسفة ممن سبقوه أو عاصروه بل يتميز عنهم بمسلمة أساسية تقول ببطلان قدم العالم [١٥] . ومن الثابت أنه لا يناقش أفكارهم مباشرة ولا نعلم ما مدى اطلاعه على آثارهم ولو أن عبد الرحمن بدوي [١٦] يعزو ذلك إلى « قلة بضاعة » القاضي من الفلسفة . هل كان صاحب المغني يقصد الفارابي عندما رد على القائلين بالنفس والعقل (الأول) وعلى « من يقول باثبات علة كنى بها عن الباري » [١٧] أم تراه كان يعني اخوان الصفاء ؟ أياً كان الجواب ، فمن الواضح أنه أدرك أمراً مال متفلسفة الإسلام

---

١٣ — المغني ج ١٣ ص ٢٨٠ .

١٤ — راجع رسائل الكندي ، ج ١ ص ٢٠٧ .

١٥ — الحقيقة ان القاضي يستعرض حجج القائلين بقدم العالم ويرد عليها ولكن ردوده ليست حاسمة ولا تخلو من بعض المصادرة على المطلوب . انظر شرح الاصول ص ص ١١٥ — ١١٧ .

١٦ — مذاهب الإسلاميين ج ١ ص ٤٠٧ .

١٧ — شرح الاصول ص ١٢٠ — ١٢١ .

إلى التقليل من شأنه بسبب تأثرهم بميتافيزيقا أرسطو عبر أفلوطين، ألا وهو لزوم قدم العالم عن وصف الله بأنه العلة الأولى. فالتقدم المنطقي الذي أثبته المعلم الأول للعلة يوافق النزعة العقلية الروحانية (١٨) التي لم تر غضاضة أو مانعاً من مساوقة المادة للخالق في القدم، ولكنه يناقض ما يتمسك به عبد الجبار من تفرد الله بهذه الصفة. لذلك نراه يرفض القول بأن الله قد خلق العالم لعلة موجبة لخلقه. فوصفه بأنه خلقه لعلة قديمة – على طريقة الأقنوم المسيحي أو الأفلوطيني – يستتبع كون العالم قديماً «لأن وجودها [العلة] ولا أثر لها يوجب الحكم بنقض كونها علة، من حيث وجب فيها أن تكون موجبة» (١٩). لأن الله – ولعل القاضي كان يفكر بالقائلين بالفيض – لا «يصح أن يكون خالقاً [للأجسام] على جهة التوليد» (٢٠). الله إذن ليس علة ولا يخلق لعلة موجبة، فهو قادر فاعل مختار. الدليل على ذلك هو أن العالم لما لم يكن قديماً وثبت حدوثه، وجب أن يكون له محدث ولا بد للمحدث من أن يكون بالصفات المذكورة. ولهذا الدليل «أصل متقرر في الشاهد، وهو أظهر في بابه من إثبات العلل، لأن العلم بتعلق الفعل بالقادر وحاجته إليه ضروري على جهة الجملة، وليس كذلك إثبات العلل» (٢١).

نتيجة لحرص القاضي على إثبات الحكمة الإلهية ونفي السفاهة عنها، شعر بأن القول بخلق الله العالم لا لعلة يحتاج إلى تقييد تمييزاً له عن إطلاق بعض المجبرة القول بأن الله خلق الكون لا لعلة «لأن الخلق خلقه فله

---

١٨ – انظر Spiritualisme في A. Lalande, Vocabulaire, Sens B, p. 1020

١٩ – المغني ج ١١ ص ٩٥.

٢٠ – المغني ج ١١ ص ٩٧.

٢١ – المغني ج ١١ ص ٩٦ – ٩٧.

أن يفعل ما شاء كيف شاء » لما يلزم عن هذا القول من كون الخالق عابثاً[٢٢] . فالله عادل [٢٣] كما أن تدبيره للكون يصدر عن الحكمة .

إذا وجدنا الإنسان عاقلاً قادراً مختاراً فلأن حكمة الله وعدله اقتضيا تمكينه من الاستدلال بالأدلة المنصوبة ليصح تكليفه . وتنقسم هذه الأدلة إلى عقلية وسمعية مما يظهر نوعين من التكليف : عقلي وسمعي [٢٤] . ولا غنى بالواحد منها عن الثاني ولا يبطل أحدهما الآخر .سننظر هنا في التكليف العقلي لتعلقه بأول الواجبات أي بمعرفة الله ، مرجئين الكلام عن التكليف السمعي إلى الفقرة التالية حيث نعالج مسألة النبوة .

يؤكد التكليف العقلي أو النظر في الأدلة العقلية ، مسؤولية الفرد المباشرة . لذلك يعمد القاضي إلى إبطال كل نظرة من شأنها إلغاء هذه المسؤولية أو تخفيفها . لا بد من النظر – أي لا بد من فعل حر – للاستدلال على وجود الله ، أول الواجبات العقلية . فالقول بمعرفة الله بعلم ضروري ، على زعم الجاحظ [٢٥] باطل . ويستشهد عبد الجبار على ذلك بواقع إنكار بعض المفكرين العلم بالله كابن الراوندي وأبي عيسى الوراق [٢٦] . ثم يحتج بأنه لم يكن ليحسن من الله ذم المعرض عن النظر لو لم يقع النظر والعلم

---

٢٢ – المغني ج ١١ ص ٩١ – ٩٣ . ولعله كان يقصد الأشعري القائل : « والدليل على أن كل ما فعله فله فعله انه المالك القاهر الذي ليس بمملوك ولا فوقه مبيح ولا آمر ولا زاجر ولا من رسم له الرسوم وحد له الحدود » اللمع ص ٧١ . وقد يكون من المفيد أن نقرب قول القاضي من قول الفارابي : « وأما علمت أن من نفى وجود المثل في العقل الالهي لزمه أن يقول بأن ما يوجده إنما يوجده جزافاً ...وهذا من أشنع الشناعات » ، الجمع بين رأيي الحكيمين ص ١٠٦ – ١٠٧

٢٣ – المغني ج ٦ ق ١ ص ٤٩ .

٢٤ – المغني ج ١٣ ص ٢٨٠ .

٢٥ – المغني ج ١٢ ص ٣١٦ وما يلي .

٢٦ – شرح الاصول ص ٥٤ .

باختيار الناظر [٢٧] . ويتوقف صاحب المغني أيضاً عند القائلين بالتقليد ليفند آراءهم ، فيرى « (أن) تقليد من يقول بقدم الأجسام ، ليس بأولى من تقليد من يقول بحدوثها » كما لا يصح عنده تقليد الأكثر لأنه لا مأمن من ضلال الجميع الكثير [٢٨] . وأهم ردود القاضي على التقليد تحليله لموقف المقلد :

> « إن المقلد لا يخلو من أن يعلم أن المقلد (بالفتح) محق أم لا يعلمه . فإن لم يعلمه وجوّز كونه مخطئاً ، لم يحل له تقليده ، لأنه لا يأمن أن يكون المقلد (بالفتح) كاذباً في الخبر عن ذلك ، وجاهلاً في اعتقاده . وإن كان عالماً باصابة المقلد لم يخل من أن يعلمه باضطراره ، وذلك محال أو بدليل غير التقليد وهو قولنا ، أو بالتقليد فقط . فيجب في المقلد أن أن يعلم ما يعتقده إلا بالتقليد وذلك يوجب مقلّدين ومقلّدين لا نهاية لهم »[٢٩] .

يرمي عبد الجبار من وراء تشدده في إبطال التقليد إلى إثبات أنه لا مناص في الحقيقة من فعل النظر وتحمل المسؤولية . والواقع أن الأشاعرة لم تختلف عن المعتزلة في أمر التقليد بل ذهبوا أحياناً إلى حد تكفير المقلد فقالوا : « لا يصح إسلام أحد حتى يكون بعد بلوغه شاكاً غير مصدق »[٣٠]

---

٢٧ – المغني ج ١٢ ص ٣٢٠ .
٢٨ – المغني ج ١٢ ص ١٢٣ . ان عكس الآية وتقديم تقليد الحدوث كان أقوى لأن المقصود رده !
٢٩ – المغني ج ١٢ص ١٢٤ .
٣٠ – ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، القاهرة ، ١٩٤٨ ، ج ٤ ص ٤١ .

ولكن الاستعانة بالعقل في النظر بالأدلة لا قيمة لها ، عندهم ، غير تلك التي تستمدها من إيجاب الشريعة للنظر ، بينما لا تعرف صحة ما يوجبه السمع إلا بالعقل عند المعتزلة ، لذلك رأينا القاضي يؤكد أولوية التكليف العقلي . النظر واجب ، بل هو أول الواجبات لأن التكليف العقلي يسبق السمعي ، لضرورة معرفة الله أولاً توصلاً إلى معرفة ما كلفناه فيما بعد ، ولئن نص عليه السمع فذلك على سبيل « التوكيد والترغيب » (٣١).

فالله قد عرفنا وجوب النظر في معرفته من بابين . الأول ، من جهة الإنسان ، بان أعلمنا باضطرار « وجوب التحرز من المضار بالوجه الذي يمكن التحرز منها » حتى إذا ورد الخاطر خاف المكلف الضرر العظيم من ترك النظر ، فينظر على سبيل التحرز من المضار (٣٢) . واضح أن النظر لم يكن ليجب على المكلف لو لم ينبهه عليه الخاطر ، وهو كلام يحصل بين المكلف وبين نفسه متى كمل عقله . الخاطر إذا ورد يكون بمثابة من يقول له : « أنظر لتعلم أن لك صانعاً صنعك ومدبراً دبرك وتعلم استحقاق الثواب من جهته على فعل الواجب والعقاب على فعل القبيح . ومتى لم تعرفه وتعرف هذا الثواب والعقاب ، كنت إلى فعل القبيح أقرب لأنك تجد شهوته فيك وأنت إذا عرفته كنت إلى التباعد منه أقرب» (٣٣). أما الباب الثاني الذي به يعرف وجوب النظر فهو من جهة الله . ومفاده أن الله لم يكن لينصب الأدلة على معرفته لغير العاقل لأن ذلك مناف للحكمة ، فاذا نصبها ، ووجود العالم يشهد بذلك ، لزم أن يكون النظر واجباً على العاقل (٣٤). ومن البديهي أن النظر ليس واجباً إلا على القادر ، وهذا ما ألمعنا إليه عند الكلام عن حسن التكليف وتمكين المكلف بالآلات .

---

٣١ – المغني ج ١٣ ص ١٤٢ .

٣٢ – المغني ج ١٢ ص ٥٠٩ .

٣٣ – المغني ج ١٢ ص ٤٣٢ .

٣٤ – المغني ج ١٢ ص ٥١٠ .

هكذا تتجلى حكمة الله في تدبيره لعلاقة الإنسان به في المواءمة بين وجهي وجوب النظر : فلا يرد الخاطر وتنعدم الأدلة الموصلة للمعرفة ولا تقوم الأدلة وينتفي الداعي إلى الاستدلال بها . إلا أن هذه المواءمة التي قد تظهر كنتيجة لإسقاط تشبيهي (Anthropomorphic projection) أمام العقل الحديث لم تدفع صاحب المغني إلى موقف عقلي ـ روحاني يثبت الخالق أو المبدأ الروحي في الوجود ويستغني به عن السمع . فالقاضي يثبت ضرورة السمع كطريق للاتصال والخلاص مؤكداً بذلك كون الله أكثر من مجرد ضرورة منطقية يتطلبها نسق فكري ، كما هي الحال عند أرسطو مثلاً . الله عند عبد الجبار ليس « إلهاً مستريحاً » (Deus Otiosus) بل هو عناية أيضاً ولا سبيل للاتصال به غير ذلك الذي رتبه ، ولا مجال لنيل رضاه بغير ما أمر به .

ثالثاً ـ النبوة :

يلقي تحليل القاضي للنبوة ضوءاً جديداً على مسألية تصوره للعقل . ويتوسط هذا التحليل بين طرفين متضادين في مواقفهما الصريحة من النبوة ، والمضمرة من العقل . يتمثل الطرف الأول بالنزعة العقلية عند البراهمة ، والثاني بإيمانية الأشاعرة [٣٥] وأهل السلف . أما البراهمة فهم جماعة من الفلاسفة المؤلّهة الذين نسبهم المسلمون (كابن حزم والمسعودي) الى ملك قديم من ملوك الهند ، اسس الديانة الهندية وعلم الفلك وبعض العلوم الأخرى . وقد عرف البراهمة في كتب علم الكلام كاصحاب المذهب المنكر للنبوة اما لكفاية العقل في معرفة الطريق القويم ، وهو ما يبتعث لاجله

---

٣٥ ـ لعل هذا الوصف اقرب الى الانطباق على المتأخرين منهم اكثر من المتقدمين . فبينما كتب اولهم في « استحسان الخوض في علم الكلام » كتب آخرهم « إلجام العوام » عنه !

الانبياء ، واما لقبح البعثة طالما ان الله قادر على تمكين العقل من معرفة ما لاجله ارسل الرسل [٣٦] . واما الاشاعرة فقد علمنا انكارهم لقدرة العقل على معرفة الحسن والقبح بغير السمع ، وقولهم بالوجوب للامر والنهي الالهيين . وموقف الاشاعرة ، كما هو واضح ، يبطل اي دور للعقل في تبرير بعثة الرسل،وحجتهم ، كما يصفها القاضي ، هي ان « له تعالى ان يرسل لان الملك ملكه والامر أمره فيدبر بما شاء » [٣٧] .

يبدو هذان الموقفان متسقين تماماً في ذاتهما ، ولو ان موقف الاشاعرة الايماني اكثر اتساقاً . فالبراهمة يتعرضون ، نتيجة لقبولهم بالصانع الحكيم ، لانتقادات الباقلاني الذي يضعهم امام ضرورة انكار الحكمة الإلهية اذا تعلقوا بقدرة العقل على التعلم من التجربة ، او معرفة الواجبات [٣٨] . الموقف المعادل في الإتساق والجذرية لموقف الأشاعرة هو الالحاد الذي يلجئون اليه خصومهم من براهمة ومعتزلة .

يواجه القاضي الصعوبات من الطرفين . فهو يدرك ان ثمن الاتساق الاشعري هو اللاواقعية ، ولا يقدر على مقاومة حدسه للمعقولية التي تنتظم الاشياء ، ولا على التخلي عن فكرة تبرير الافعال الالهية تبريراً عقلياً والدفاع عن جدوى العقل وقيمته . لقد ادرك عبد الجبار ان للعقل قدرة تتجاوز ما اطلعه عليه منشأه الشافعي – الاشعري [٣٩] من فائدة

---

٣٦ – انظر Encyclopedie de l'Islam, Nouvelle edition, Leiden, 1960, Tome I, p. 1062 وايضاً التمهيد ، ص ١٠٤ ، المغني ج ١٥ ص ١٩ ، شرح الاصول ٥٦٣ .

٣٧ – المغني ج ١٥ ص ٩٧ .

٣٨ – التمهيد ص ١٢٦ . الواقع ان هذه الانتقادات لا تتعدى في اغلب الاحيان اغاليط من نوع البرهان الموجه « الى الرجل » (ad hominem) وليست براهين سليمة .

٣٩ – «كان القاضي في ابتداء حاله يذهب في الاصول مذهب الأشعرية وفي الفروع مذهب الشافعي ، فلما حضر مجلس العلماء ونظر وناظر عرف الحق (الاعتزال) فانقاد له » انظر طبقات المعتزلة لابن المرتضى ، بيروت ، ١٩٦١ ، ص ١١٢ .

في الرأي والاجتهاد : ان بعثة الرسل تفترض اصلاً ، كون الانسان عاقلاً ولا تجعله بهذه الصفة ، فلا بد من تخطي النظر حدود الفروع الفقهية الى الاصول الدينية نفسها . ان هذا التطور يشعرنا بميل متنام الى العقلانية ولكن لا بد من تقييد حكمنا على هذه بالرجوع الى موقع فكر القاضي من التيارين المتضادين الآنف ذكرهما . لقد ترك عبد الجبار الايمانية ليتبنى عقلانية ، ناقصة اذا قيست بموقف ابن الراوندي الملحد ، او ايمانية مطورة او معقلنة اذا قيست بالبراهمة . فهو ، كما يبدو ، لم يتحرر تماماً من الايمانية اذ تظهر آثارها حين يحرجه البراهمة فينكر ضرورة معرفة الانسان لوجه الفائدة في جميع افعال الله (٤١) . لم يعانق الفكر المعتزلي الجذرية مرة الا خرج عن التوسط : فاما ان يرتمي في احضان الايمانية مع الأشعري ، او يسفر عن الالحاد مع ابن الراوندي (٤٠) . هكذا يجد عبد الجبار نفسه امام ما يشبه الاختيار بين حدي قياس أقرن : اذا اثبت قدرة العقل المعيارية والضرورة في الطبيعة ، دفعه الاشاعرة الى موقف البراهمة الاكثر اتساقاً ثم رموا الاثنين بالكفر . لذلك يضطر الى اثبات ضرورة البعثة وحسنها ليجابه انكار البراهمة توصلاً لتفادي تكفير اهل السنة .

رأينا عند الكلام عن التكليف العقلي ان اثبات وجود الله ومعرفته هما أول الواجبات العقلية وأهمها ، لان باقي الواجبات تتأخر عنها وتنبني عليها

---

٤٠ – المغني ج ١٥ ص ٣٣٦ .

٤١ – علمنا ان الايمانية الاشعرية سخرت لخدمة ايديولوجية الاستبداد ، فهل كان الحاد ابن الراوندي يلتقي مع ديموقراطية الخوارج او اشتراكية القرامطة ؟ قد لا يكون تزمت التاريخ السلفي اللاحق ادعى الى الاسف من ضنن الخياط بمثل هذه المعلومات او قلة اكتراثه بها . وهذه اشارة من القاضي قد تلقي بعض الضوء على الموضوع : « ... طريقة الملحدة الذين يطعنون في اثبات الصانع ، وفي حكمته ، بما يظهر من الآلام والصور القبيحة وتباين الناس في الغنى والفقر » ، المغني ، ج ١٦ ، ص ٣٧٠ .

فلا تعرف صحة التكليف السمعي الا بعد معرفة المكلف الحكيم . لقد خلق الله في الانسان العلم الضروري « بوجه وجوب الافعال على الجملة » لذلك احتيج « في تفصيلها الى استدلال عقلي او سمعي » [٤٢] يقوم على الادلة التي نصبها الله له ليعرف ما يجب عليه فعله او تركه . ومن الادلة ما هو عقلي ومنها ما هو سمعي . فاذا كشف الدليل العقلي على وجه وجوب الواجب ، لكونه ظلماً مثلاً ، كان به ، والا فلا بد من دليل آخر . لذلك حسن من الحكمة ان تنصب الادلة السمعية « لنعرف [بها] من تفصيل الجمل العقلية مثل ما نعرفه بالادلة العقلية » [٤٣] . ولا سبيل الى تعريف الادلة السمعية الا بالخبر الذي يؤديه الرسول لذلك حسن من الله بعثة الرسل . قد كان يجوز ان يصيب البرهمي في قوله بكفاية العقل في التكليف العقلي واستغنائه عن السمعي لو علم من حال المبعوث اليهم « انه لا لطف لهم في ما يحمله الرسول » اي بشرط ان لا يتعلموا شيئاً جديداً من أصول التعبد التي جاءهم بها الرسول فاذا اختلفت حالهم عن ذلك ، وكان لهم في الشرائع لطف ونفع اكيدان فاستقلال العقل غير ممكن [٤٤] .

النبوة ، اذن ، بالنسبة للعقل ، حجة تدل على اكتمال الادلة التي يحسن عندها التكليف ، وبعثة الرسول هي ، وان كانت لطفاً من المكلف (بالكسر) تستدعي نظر المكلف الذي يحتفظ بحرية تامة ازاءها . لا بد للنبي « في الابتداء من ان يقول لأمته : اني مبعوث اليكم ، فانه تعالى قد حملني ما يلزمكم مني ، لانه من مصالحكم ، وان انتم لم تعلموه ولم تتمسكوا به لحقكم مضرة فيما كلفتم من جهة العقل » [٤٥] . ولا بد ايضاً لأمته ،

---

٤٢ – المغني ج ١٥ ص ٤٣ .
٤٣ – المغني ج ١٥ ص ٤٤ .
٤٤ – المغني ج ١٤ ص ١٥٣ .
٤٥ – المغني ج ١٤ ص ٢٤٢ .

لكي « تعلم » ما اتى به ، من النظر في حقيقة نبوته فيثبت خبره او لا يثبت. هذا يعني ان ثمة مواصفات يجب ان يحصل عليها الرسول لكي يصدق فيما يخبر به. فما هي ؟

أولها ضرورة كونه على « اكمل الاحوال التي يقع القبول منه وتجنب ما ينفر عن ذلك وتجنب ما يقدح فيه »[٤٦] فلا يصح ان يختار الله ارساله الا وهذه حاله. ومع ذلك فهذه شروط ضرورية وليست كافية ، فالرسول يوصف بذلك لانه مرسل (من قبل الله) لا لفعل فعله »[٤٧]. ولا بد له متى كلف بالرسالة من « ان يقبل ذلك ويوطن نفسه على ادائها على الحد الذي ألزمه وان يصبر على كل عارض دونه... ولا بد من ان يدعي الرسالة ويدعو المبعوث اليه الى القبول منه »[٤٨]. والرسالة من حيث هي خبر ديني منقول ، لا تقل مرتبة في افادة العلم عن المشاهدة والتجربة ، بل كما يصح الاستناد في معرفة السموم القاتلة والادوية النافعة الى التجربة تارة والى الخبر طوراً كذلك يصح الاستناد الى الخبر السمعي[٤٩]. وشرط هذه الرسالة ان تتضمن « شريعة قلت او كثرت اما مبتدأة او على جهة التجديد لشريعة مندرسة »[٥٠] لان الله ، كما رأينا ، يبعث الرسل للمصلحة.

الآن ، كيف يستدل الناس على صدق نبوة الرسول وصحة شريعته ؟ يستبعد القاضي ان يستدل باتفاق المبعوث اليهم ويرى ان علامة النبوة هي المعجزة ولا شيء سواها. اذا وقعت المعجزة من نبي صحت نبوته.

---

٤٦ — المغني ج ١٥ ص ١٨.
٤٧ — المغني ج ١٥ ص ٩.
٤٨ — المغني ج ١٥ ص ١٧.
٤٩ — المغني ج ١٥ ص ٤٦.
٥٠ — المغني ج ١٥ ص ٩٥.

ويتساوى في ذلك جميع الأنبياء ، فان بطلت نبوة احدهم مع ظهور المعجزة منه بطلت بذلك نبوة الجميع (٥١) . ان تفرد المعجزة بهذه الأهمية يأتي من كونها خارقة « للعادات » اي للسببية ، و « لا يجوز في غير زمن الأنبياء نقض العادات » (٥٢) . فلا يحسن من الله ، عقلاً ، ان يفعل ذلك في كل وقت لما يترتب عليه من بلبلة للبشر . لا يجوز مثلاً ان يصطلي الإنسان الى النار اتقاء للبرد ولا يحصل له ما كان يطلبه من دفء . ويتسلح القاضي بظروف المعجزة وشروطها وحكمة الله التي رتبتها ليرد على الايمانية الصرفة لدى الأشاعرة فيقول : « ان المجبرة لا يمكنها ان تستدل بالمعجزات على النبوات لان اعتقادها في فاعل المعجزة انه يجوز ان يفعل القبيح ، يخرجها من ان تكون عالمة بها على الوجه الذي يدل على النبوات » ويجد عبد الجبار في المعجزات مبرراً للنظر ولابطال التقليد : لو كانت دعوة الرسول وحدها توجب اتباعه لما كان الله يظهر على يده المعجزات . فيرد على اصحاب التقليد متعجباً من كون « الرسل لم يقبل قولها الا باقامة البراهين ويجوز عندهم قول الليث ومالك من غير دلالة » (٥٤) .

المعجزة هي الضمانة لصحة النبوة ، اي بتعبير آخر لصحة الرسالة التي يؤديها النبي . ومتى صحت نبوته وجب اتباعه لان كلامه مفهوم ورسالته مفهومة للمرسل اليهم (٥٥) . هنا يواجه عبد الجبار ، في دفاعه عن الموقف الايماني المعقلن ، صعوبة نموذجية يمكن ان تثار من موقعي الإيمانية والعقلانية على السواء . ويزيد هذه الصعوبة احراجاً تعلقها برسول

---

٥١ – المغني ج ١٦ ص ١٤٠ – ١٤١ .
٥٢ – المغني ج ١٣ ص ٤٥٠ .
٥٣ – المغني ج ١٢ ص ١٢٩ .
٥٤ – المغني ج ١٢ ص ١٢٦ ، ١٨١ .
٥٥ – المغني ج ١٧ ص ٢٥٤ .

ورسالة معينين ، اعني النبي العربي والقرآن . وتتلخص الصعوبة كما يلي : يقول القاضي (أ) ان « الرسول مبعوث الى جميع الناس » [٥٦] و (ب) ان من حق متبع النبي العربي ان يفهم القرآن . وهذا يعني شيئين : الاول ، انه لما كان القرآن كلاماً ، والكلام يفارق بقية الاصوات في انه يدل على المراد ، أمكن ووجب معرفة معانيه للايمان بها لان الايمان به به دون معرفة معناه ينزل منزلة الايمان بصوت الرعد [٥٧] ، وثاني الشيئين ، ان فهم هذه المعاني لا يصح ان يقتصر على السلف الصالح دون الخلف ، ولا على الرسول او الامام المعصوم . المفروض في خبر الرسول ان يؤخذ على ظاهره لا على باطنه ، و « انزال القرآن بلغة العرب يدل على ان اهل اللغة يمكنهم الوصول الى معرفته ، لان الكل اذا اشتركوا في معرفة اللغة لم يجز ان يختص بعضهم بأن يعرف المراد بالكلام دون بعض » وتجويز ذلك يبطل بعثه الرسول الى كل الناس [٥٨] .

الإيمانية الصرفة تسلم له (أ) وترد (ب) لان فهم القرآن ليس واجباً عندهم . اما البراهمة ومعهم الرازي وابن الراوندي ، فيرفضون الإثنين وخاصة (ب) لان فهم القرآن ليس ممكناً لكل الناس فاذا قبح من المرء ان يخاطب العربي بالزنجية — على قول القاضي — فلم لا يقبح منه مخاطبة الزنجي بالعربية ؟ وقد عبر ابن الراوندي عن ذلك بقوله : « انه لا يمتنع ان تكون قبيلة من العرب افصح من القبائل كلها ... ويكون واحد من تلك العدة افصح من تلك العدة ... وهب ان باع فصاحته طالت على العرب ، فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون اللسان ، وما حجته

٥٦ — المغني ج ١٦ ص ٣٦٥ ، ٤٢٤ .
٥٧ — المغني ج ١٦ ص ٣٥٦ ، ج ١٢ ص ١٧٦ .
٥٨ — المغني ج ١٦ ص ٣٦٢ — ٣٦٥ .

عليهم» (٥٩) ؟ هكذا يلتقي البرهمي والملحد والسلفي على ابطال فهم القرآن لدواع متضادة. فاما ان يلجأ عبد الجبار الى الإيمانية الصرفة ويتنازل عن ضرورة فهم القرآن، فيسلم من انتقاد البرهمي والملحد، واما ان يقبل معهما بأن النبي لم يبعث لغير العرب وهذا بمثابة ابطال كون محمد خاتم الانبياء. ولا يسع القاضي ان يختار الحل الأول لما يترتب عليه من تنكر للعقل، ولا الرضى بالثاني لما يستتبعه من ابطال النقل الذي يلزم، عنده عن ضرورة العقل والحكمة.

اختار القاضي الموقف الحرج بتركه الاشعرية ودخوله في الاعتزال. وحده العقل المتغلغل في ثنايا الايمانية يواجه الصعوبات كثمن لتصميمه على فهم السمع فهما يتسق ومبادئه وقوانينه. ذلك لانه ينطلق من ايمانه بقيمة ذاته، كمبدأ كلي سابق للسمع واوامره ونواهيه، وبقدرته على سد النقص بالإستناد الى حجج يستقيها من نصوص السمع كالقرآن والسنة، أو من ممارسات المؤمنين كالإجماع. فاذا دل العقل على وجوب (الشيء) وحسنه صار مأذوناً فيه من قبل الله» (٦٠) او منع دليل العقل من الشيء فالواجب في (الشرع) اذا ورد ظاهره بما يقتضي ذلك ان نتأوله (بما يتفق والعقل)»

رابعاً — الإجماع :

اذا كان النظر واجباً على الصعيد الفردي لتبصير المكلف بما يلزمه عقلاً وسمعاً، فالاجماع ضروري كتعبير اجتماعي عن ضوابط التأويل

---

٥٩ — راجع كتاب الزمرد ص ١٠٢ مذكور في
Rivista degli Studi Orientali, 14, 1934, pp. 93-129 ed. and trans. Kraus.

٦٠ — المغني ج ١٤ ص ٤١٣.
٦١ — المغني ج ١٢ ص ٢٨٠.

الصحيح للسمع . على القاضي هنا ان يضطلع بمهمة التوفيق بين حرية الفرد الممارسة بالنظر وبين الحدود الاجتماعية لهذه الحرية . لا بد من تنظيم الحياة الاجتماعية بشكل يلائم الشرع ولا بد لهذه العملية من توحيد المفاهيم الشرعية وتوضيحها او تأويلها متى دعت الحاجة . ولما كان الآي المتشابه قد يشكل ذريعة لمبتغي الفتنة ، يأوله على هواه ، وجب تقييد حرية التأويل والفهم . فلا يحق للفرد بصفته الفردية ، وبعد قراءة القرآن ، ان يتخذ منه موقفاً يناسب مصالحه ثم يدعي انه مصيب فيه ، اذ ربما اخطأ ، بل لا بد من موافقة رأيه لرأي مجمع عليه .

هنالك شبه اجماع من المدارس المختلفة على ان الاجماع ليس اجماع الامة بكامل افرادها بل هو اجماعها ممثلة بعلمائها . ولكن الاختلاف يبرز في تحديد من هم هؤلاء . فالحنابلة مثلاً يحصرون عضوية هذه « الهيئة » بالصحابة والأتباع من الجيل الذي يليهم مباشرة . بيد ان هذه النظرة بتحويلها الاجماع الى تراث جامد يجب تقليده لا تفعل ، في الحقيقة ، سوى توسيع مضامين السمع – وقد رأيناها في المقدمة لا تستنكف ضم الاحاديث الضعيفة تجنباً للنظر – وتحرم بالتالي جماعة المؤمنين ، خصوصاً في وجودها السياسي كدولة ، من مسايرة ركب الحياة وتطوراتها المستجدة . اما الشافعية فقد امتازت بمرونة أكبر ، اذ فتحت المجال لجميع العلماء الاحياء في عصر معين مما يجعل الاجماع اقدر على التعبير الحي والمتطور ، وهذا ما قبل به بعض الاشاعرة كالبغدادي [٦٢] . من ناحية ثانية ، تعرضت فكرة الإجماع ، حتى بشكلها الثاني ، لنقد الشيعة الامامية الذين جعلوا الإجماع ضرورياً على ما يفتيه الامام المعصوم واحتجوا بانه اذا جاز ان يخطيء كل واحد من « اهل الحل والعقد » ، اي العلماء الذين بهم يقوم الاجماع ، فكيف تثبت العصمة لاجماعهم ؟

---

٦٢ – اصول الدين ، ص ٢٠٥ .

وقد تبنى النظّام هذه الحجة مما ادى الى اتهامه بالتشيع من قبل الشهرستاني [٦٣] ، بينما يورد النوبختي [٦٤] له كلاماً يدل على انه يشاركهم في النقد من غير ان يشاطرهم الاعتقاد. ولعل خبر النوبختي اقرب الى الصدق لان البغدادي [٦٥] يذكر رفض النظام لحجية الاجماع ولا يشير الى تشيعه. على اية حال يبدو ان النظام رفض كون اجماع جماعة معينة حجةً من وجهة نظر عقلية صرفة، مفادها ان هذه الصفة (الحجية) لا تثبت باجماعهم بل ان اجماعهم ناتج عن كونها حجة اذ يقول: « [الاجماع] هو كل قول قامت حجته » [٦٦] مما يجعل له شمولاً انسانياً يحتوي فيما يحتوي على اجماع الجماعة المخصوصة.

سأحاول عرض رأي عبد الجبار في الاجماع على ضوء هذه المواقف الثلاثة وعلاقته بها، وخاصة في ما يتعلق باعتراض النظّام، وان ابين ما يترتب على رأيه من نتائج تتعلق بالخيار بين النزعة العقلية والإيمانية.

لا نملك الا أن نتوقع رفض صاحب المغني لموقف الحنابلة، لما يوجبه من تقليد أبطله القاضي عندما اكد ضرورة النظر وقدرة الإنسان عليه. يعطي عبد الجبار في الفصل الخاص « ببيان صورة الإجماع » تعريفاً صورياً محايداً فيقول انه: « حصول مشاركة البعض للبعض فيما نسب الى

---

٦٣ – ينسب اليه القول: « لا امامة الا بالنص والتعيين ظاهراً مكشوفاً، وقد نص النبي صلى الله عليه وسلم على علي كرم الله وجهه في مواضع وأظهره اظهاراً لم يشتبه على الجماعة الا ان عمر كتم ذلك، وهو الذي تولى بيعة ابي بكر يوم السقيفة » الملل والنحل ج ١ ص ٧٧.

٦٤ – يروى عنه قوله: « فلما وجدت ابا بكر اقلهم عشيرة وافقرهم علمت انه انما قدم للدين » كتاب فرق الشيعة، تحقيق هـ. ريتر، استانبول، ١٩٣١، ص ١٠.

٦٥ – الفرق بين الفرق ص ١٤٣.

٦٦ – الغزالي، المستصفى من علم الاصول، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٣٧، ج ١ ص ١١٠.

انه اجماعهم فما كان هذا حاله يوصف بانه اجماع متى كان من جهتهم على وجه التعمد والقصد ... ولا يفيد كون ذلك اجماعاً منهم ، من حيث اللغة ، ان ذلك حق او باطل لان اجماعهم عليه ... بمنزلة كون الكلام خبراً في انه لا يفيد كونه صدقاً وحقاً ، فهو موقوف على الدلالة » (٦٧) .

فلاحظ اولاً ان القاضي يتكلم بشكل عام عن أي اجماع كان معتبراً انه حدث اجتماعي يقع من قبل جماعة حرة مختارة فيما تفعله باختيارها ، فلا يوصف ادراكهم للعالم الخارجي او اكلهم بانه اجماع . ان عبد الجبار يبحث في الفئة او النوع العام الذي ينتمي اليه الاجماع ، كذلك الذي تقبل به الحنابلة او الشافعية مثلاً . وهذا البحث يتقدم ، برأيه ، على البحث في انه حجة (٦٨) . لذلك نراه يصر على ان مشاركة « البعض للبعض » لا تفيد صدقاً ولا كذباً بل هي بمثابة الخبر أو ، بتعبير منطقي ، بمثابة القضية ، كأن نقول « كل ص هي س » تمثيلاً على القضية الحملية دون ان نتطرق الى صدقها الذي لا يثبت الا بمطابقة القضية للواقع الخارجي (٦٩) .

واضح ان هذا المفهوم يعطي وصفاً اجتماعياً (سوسيولوجياً) لظاهرة اجتماعية من حيث هي كذلك ، دون اصدار حكم معياري عليها . ان حكماً من هذا النوع هو الذي قد يكشف عن كون سبب اجماعهم شبهة او تقليداً او اعتقاداً صائباً . الإجماع اذن ظاهرة اجتماعية ملازمة لحياة الجماعة وليس امراً فريداً لا يصح الا مرة واحدة كما ذهب الحنابلة ،

---

٦٧ – المغني ج ١٧ ص ١٥٣ .

٦٨ – المغني ج ١٧ ص ١٥٣ .

٦٩ – في اعتقادي ان هذه القراءة تبرىء كلام القاضي من تهمة السفسطة التي تلصقها به السيدة ماري برنان تعليقاً على جوابه على اعتراض النظام في الجزء ١٧ ص ١٥٤ من المغني . انظر
L'Igma chez Abd al-Jabbar et l'objection d'an-Nazzam, Studia Islamica, Vol. 30, 1960, p. 32.

وهو رأي قريب مما قبل به الغزالي (٧٠) . توفر هذه النظرة اساساً معقولاً للتصور الشافعي الحي والملموس للاجماع في وجه التصور الحنبلي الجامد والمجرد .

يتابع القاضي تحليله العقلي لتصور الاجماع فينتقل الى ما يمكن تسميته بالتصور الخاص او « العرفي » بعد ان عرض للتصور العام . والمقصود بالتصور الخاص هو الاجماع المعتبر اصلاً من اصول الدين الإسلامي والمحتج به كالاحتجاج بالقرآن والسنة ، وهو الإجماع الذي عناه النظام بنقده (٧١) . وهنا نلاحظ ان عبد الجبار يتخذ موقفاً عقلانياً اكثر جذرية من موقف سلفه ، في نظرته « المقارنة » الى الإجماع ، وسيحاول بفضل هذه النظرة الرد على المتكلم الكبير ، رداً يستمد مادته من موقف النظّام نفسه . فالنظّام كان يرى ان الاجماع « هو كل قول قامت حجته » . اي ان الطبيعة العقلية للحجة تستلزم الإقرار بها من قبل الجميع لان الدليل يهدف اجمالاً الى احالة العلم المستدل او المكتسب الى علم ضروري لا قبل لاحد برده لوقوع المشاركة فيه من جميع العقلاء (٧٢) . هنا يرد القاضي من وجهة نظر عالم الاجتماع الوصفية بانه لا جدال في ان « من

---

٧٠ – الذي لا يستبعد كون اجماع اليهود والنصارى « والاتفاق في غير امر الدين [اجماعاً] لكن العرف خصص اللفظ بما ذكرناه [اتفاق امة محمد خاصة على امر من امور الدين] ». المستصفى ج ١ ص ١١٠ .

٧١ – ان هذا التمييز بين المستويين ، العام والخاص ، واضح في كلام القاضي لمن تدبره تدبيراً صحيحاً ما ينفي عنه ما زعمته برنشفيك من انقلاب « المعطى المحض » عصمة للامة ، كما يبطل ما اعتبرته « وسيلة احتياطية » لفصل « فكرة الاتفاق عن مضمونها » . ان عرضنا لموقف الحنابلة يعطي التأكيد القاضي على امكانية قيام الإجماع مبرراً جدياً . كان عليه ان « يعمّم » ظاهرة الاجماع ليعقلنها ، وليتمكن بالتالي من دراستها « في الطبيعة » من خلال نماذج مختلفة .

٧٢ – راجع الفصل الاول ص ٤٩ .

حق الحجة ان تكون جامعة» ولكنها تشارك الشبهة والتقليد من حيث كونها اعتقاداً واقعاً من الجمع العظيم [٧٣] . اذن كيف يكون اجماع المسلمين حجة ؟

ان اجماعهم لا يصح لانهم كثر ، ولا لصفة تخصهم كجماعة ، فهم لا يمتازون في نظر عالمنا ، عن غيرهم في جواز كونهم مخطئين . «لان العقل يجوز على الطائفة العظيمة الخطأ فيما طريقه الاستدلال والاجتهاد كما يجوز عليها الصواب ، فبظهور الفعل منهم لا يعلم انه صواب ، كما لا يعلم بظهور المذهب ممن يدين به انه صواب ... فاذا صح ذلك فالواجب ان يرجع فيما يحكى من الاجماع الى ادلة السمع» [٧٤] . هكذا يلاقي عبد الجبار التطلب العقلي النظّامي ويصل الى النتيجة المنطقية المترتبة على تحليله الاجتماعي فلا يتردد في تقريرها : «فاما الاستدلال على صحة الاجماع من جهة العقل فبعيد ، لانه لا دليل (عقلي) في جماعة مخصوصة على انهم لا يخطئون فيما يعملون ويقولون» [٧٥] بل الدليل سمعي كما تقدم ، وهو الحديث القائل : «لا تجتمع امتي على خطأ ولا على ضلال» هذا ما لا قبل للنظام برفضه لان الاجماع عنده «اذا كان من باب الخبر فهو حجة» [٧٦] .

ان الرد الذي يوجهه عبد الجبار الى النظّام يتسم بالايمانية كما ان تحليله الاجتماعي يفصح عن نزعة عقلية قد تفضي الى النسبية . وفي تقديري ان اي تقييم لموقف القاضي من الاجماع لا يمكن فصله عن نظرته لعلاقة العقل

---

٧٣ – المغني ج ١٧ ص ١٥٥ .
٧٤ – المغني ج ١٧ ص ٢٠٧ .
٧٥ – المغني ج ١٧ ص ١٩٩ .
٧٦ – المغني ج ١٧ ص ٢٩٨ .

بالسمع . لقد رأينا اسقاط كل واحد منهما صورته على الآخر والمواءمة الناجمة عن ذلك . فالادلة على نوعين عقلية وسمعية ولا تفضل الاول الثاني ولا تنقص عنها ، بل تتكاملان لان الناصب لهما واحد ، ولان مركّب العقل هيأه للسمع وهيأ السمع له . الإنسجام بينهما تام . وهكذا يمكن وصف موقف القاضي بأنه « ايمانية عقلية » .

خاتمة

سأحاول في ختام هذا البحث استخلاص بعض النتائج المتعلقة بالاهمية النسبية لتصور العقل عند عبد الجبار وموقع هذا التصور من نظامه الفكري . ولايضاح هاتين النقطتين رأيت ان اضعهما في اطار العوامل المحددة لمسألية تصوره للعقل ، منوهاً بالتعبيرات التاريخية لتلك العوامل .

يترتب على مقاربتنا التأويلية لتصور القاضي العقل ان مسألية تكوين هذا التصور تخضع لعوامل محددة ثلاثة تمثل في الحقيقة ، ثلاثة اتجاهات فكرية هي الاتساق — الايمانية — التجريبية . وقد رأينا تأثير هذه العوامل يتضافر حيناً ويتنافر احياناً اخرى . لعل مرد ذلك الى انه ، في التحليل الاخير ، يمكن اختزال النزعات الثلاث في اثنتين إذا رددنا الاتساق والتجريبية الى اصل واحد هو النزعة العقلية في مواجهة الايمانية . للاحالة (او الاختزال) ما يسوغها وان لم يكن لها ما يوجبها . فالعقل الجباري يطلب الاحاطة بالواقع بقدر ما ينشد تنسيق تجربته لهذا الواقع وللصورة التي يكونها عنه . ولئن نجح العقل نسبياً في فرض معيار الاتساق الداخلي على السمع ، الا ان معطيات التجربة لم تحل دائماً في الحيز الذي اعده لها الاتساق . ان المواجهة بين الايمانية والعقلانية تسببت بعملية استقطاب داخل العقل نفسه فظهر النزاع في داخله بين مبدأيه الاساسيين ، الاتساق والتجربة . فبعد ان تسربت الايمانية الى الاتساق واصطبغت بصبغته لم يبق للعقل سوى حصن التجربة الحصين الذي ظل يقلق موقف القاضي من غير مسألة . لذلك لم يكن موقف القاضي النهائي من العقل عقلانية متسقة ، بل إيمانية عقلية ، كما تبين لنا في نهاية الفصل الأخير .

توفّر للقاضي تراث معتزلي يرقى الى اكثر من قرنين ظهرت خلالهم تيارات عديدة حاول كل منها تلافي ما اعتبره اخطاء ونواقص في نظرات المتقدمين . فقد كان الاوائل كالعلاف القائل بأن العقل « قوة » ، والنظّام صاحب الموقف النقدي من «حجية» اجماع الامة اقرب الى الاصول الفلسفية ، كما كان موقف الجاحظ التجريبي من النظر اميل الى الحسية ، بينما نحا المتأخرون ، ابتداء من أبي علي الجبائي نحو نقد مواقف الأولين والتأكيد على اهمية الاتساق الداخلي للمذهب . من ناحية ثانية ، كانت معرفة عبد الجبار بنظرية المعرفة عند الاشاعرة ، بلا ريب ، عميقة ولا سيما انه من المعتزلة القلائل الذين شبوا على الاشعرية . تلك ، اذن ، هي الخلفية التاريخية للعوامل الثلاثة ، او للنزعتين الاساسيتين .

يبدو ان صاحب المغني الذي اطلع على هذا الجدل الطويل تأثر بالنزعتين وحاول التوفيق بينهما بوجه الانتقادات التي وجهها الاشاعرة المعاصرون ، كالباقلاني والبغدادي ، الى النظرية العقلية . وقد اتاح له اطلاعه الواسع بلورة مواقف اكثر معقولية من مواقف الباقلاني الايمانية المثالية المتسقة التي قطعت كل صلة للعقل بالتجربة ، او من موقف الجاحظ الحسي الذي كاد يحبس النظر العقلي في قمقم التشيؤ .

لقد حاول القاضي عقلنة العلاقة بين الله والانسان في وجه الملحد ومنكر النبوة . ان كلا هذين يسندان موقفهما الى ايمان بقدرة العقل يمكن ان ينسب الى نزعة انسانية (humanism) . ولكن القاضي لا يحاول تفنيد آرائهم بالتنكر عملياً للعقل والانسان كما فعل الباقلاني بل تراه يتمسك بالإنسانية حين يرد على القائل بمعرفة الاسماء « بالتوقيف » ، اي بالسمع ، مبرهناً ان اللغة هي وليدة « المواضعة » و« المواطأة » . ولعل ابرز دلائل نزوعه الى الانسانية تأسيسه العدل الإلهي على « التعارف » صنو المواضعة والمواطأة . فهو لا يرد على الملحد والبرهمي بابطال الاستقراء وايقاع العقل في التناقض ،

بل يحاول الانطلاق في ردوده من مقدمات يفترضها مقبولة منهما . وإننا لنلمس اثر الاتساق اذا ما علمنا ان للعلاقة بين الله والانسان اثراً غائياً كبيراً على تنسيق تصوره للعقل . فالله قد مكن الإنسان بالعقل من معرفته ومعرفة الخير والشر والتمييز بينهما ، ثم بين له ، بالسمع ، طريق الخلاص وهو ، حسب المذهب المعتزلي ، يمر بتوحيده وتعديله . وأهم نتائج توحيده القول بخلق القرآن ، كما يستتبع تعديله نتائج نظرية وعملية على الصعيدين الإجتماعي والفردي . فعلى صعيد العلاقات الإنسانية نجد ان الله لما كان عادلاً لم يحسن منه ان يفعل الظلم او يأمر به بل لا بد من ان يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ليصبح الانسان مطالباً بالعدل ومسؤولاً عن الظلم . وهنا يتجلى التطلب العقلي بأجلى صوره حين نجد عبد الجبار يؤسس الحرية الانسانية ، بطريقة استنباطية او تحليلية ، على اساس ميتافيزيقي من عدل الله ، واخلاقي ، من شعور الانسان بالواجب وفهمه لمعنى هذه المقولة . ان عدل الله يوجب ، على الصعيد الفردي ، تمكين المكلف ، او الإنسان المسؤول ، من القيام باحد الفعلين ، اي جعله حراً ، وابطال حريته هو بمثابة اضافة تكليف ما لا يطاق — اي الظلم — الى الله العادل . فلا يمكن ان يسأل الجماد والحيوان لم فعلت او لم لم تفعل كذا ، ولا معنى لهذا السؤال الموجه الى الانسان لو لم يكن قادراً على فعل احد الفعلين وترك الآخر . وكما انه لا يصح اعتبار الانسان حراً ما لم يكن قادراً على احد الفعلين ، كذلك لا يصح اعتباره عاقلاً ما لم يكن قادراً على التمييز بينهما (اي لا بد له من ارادة عاقلة) وذلك لا يتأتى له الا عند كمال عقله . من هنا كان لمفهوم العقل الفردي ذلك الارتباط الوثيق بالعدل الالهي . فاعتبار العقل قدرة او قوة كما ذهب ابو الهذيل والفلاسفة ومعظم اهل السنة يحتم كون الحاصل عليه مسؤولاً قبل تمكنه من التمييز بين الظلم والعدل وهذا يؤدي الى تجوير الله . لذلك يتشبث القاضي بفكرة القدرة المتحققة والتي يتمكن

بها من العلم والعمل ، اي العقل المستفاد بحسب التقليد المشائي . الاتساق ، اذن ، يدفعه الى الجذرية . ولكن هذه الجذرية لا تتسم بالمثالية الا جزئياً بحيث لا تتجاوز كما رأينا موقفه من طبيعة العقل ، بينما نلمس لديه « تجذيراً » (Radicalization) أوسع نطاقاً على صعيد التجربة .

الاتساق الذي ينشده القاضي ليس اتساقاً بين تصورات وأفكار مجردة عن واقع التجربة . فهو على الضد من الباقلاني ، يحاول إدماج معطيات التجربة وقوانين العقل في نسق واحد . لكلية العقل أساس في إجماع العقول كما أن بديهياته لا تسبق التجربة . الواقع معقول كما أن أغراض الله يقبح فيها أن تخرج عن الحكمة ، أي عن قاعدة المعقولية . والعدل لا بد من أن تبنى مسائله على ما هو معروف في الشاهد وكذلك الظلم وإلا بطل أن يكونا معقولين . رأينا أن مفهوم القاضي للعدل يتحدد ، سلبياً ، بأنه تكافؤ الفرص الذي يؤدي نقضه ، أي الظلم ، الى الغم والألم ، وإيجابياً بأنه إيصال الحق إلى صاحبه ، مما يتيح له تحقيق رغائبه . وقد يبدو أساس العدل هيدونيا أو « نفعياً » إذا اعتبرنا أن القاضي يدخل اللذة تحت المنفعة ، ولكنه على أي حال نفسي ، وبالتالي يتسم بالكلية والتجريبية اللتين يرومهما العقل الجباري . لما كان للعدل هذا الأساس النفسي لم يعد لهوية مرتكب الظلم أثر في كونه ظلماً ، بذلك يبطل الزعم الأشعري بأن الظلم إذا وقع من الله لم يقبح . ومن ناحية ثانية نجد أن الأسعار ليست تصورات مجردة بل ترتبط بالزمان والمكان وتشير إلى علاقات البشر في تبادل المنافع كما أنها في رخصها والغلاء تخضع لقوانين « موضوعية » تتعلق بحاجاتهم من جهة وبانتاجهم من جهة أخرى . ولعل عبد الجبار لمس لا واقعية الموقف الأشعري الذي يتجلى مثلاً في رفض الباقلاني لدور التجربة في صياغة المعقولية ، إذ رآه يتنكر لمعطى تاريخي لا يدحض ، وهو معرفة الدهري والملحد بالحسن والقبيح قبل معرفة الله الآمر الناهي أو بمعزل عنها .

ولكن لا بد من أن نلاحظ أن الميل إلى التجريبية يساوي أن لم يفق الاهتمام بالاتساق فيصاحب ذلك بعض الاضطراب والإزدواجية في المذهب . رأينا أن القاضي ، ناهجاً نهج أبي هاشم ، قد رد الإتساق الجبائي كمعيار لصحة المذهب محتجاً بأن المذهب الفاسد قد يكون متسقاً دون أن يلزم عن ذلك كونه صحيحاً . إلا أن محاولة القاضي البقاء أميناً للواقع اضطرته إلى ازدواجية المعايير . ويتضح ذلك أولاً في إظهاره سكون النفس ودفاعه عنه بما أضمر من موافقة الإعتقاد لمتطلبات البيئة ، أي بالمعيار البراجماتي . وثانياً في التيار الباطن الذي يدفعه في اتجاه اعتبار العقل قدرة بينما يضطره الاتساق إلى التصريح بنفي ذلك والرد على القائل به . وثالثاً في الموقف الحرج الذي أوصلته إليه نزعته الحدسية في الأخلاق عندما بدا عاجزاً عن بلوغ الاتساق العقلي المميز لموقف البرهمي أو الملحد ، اللذين أثبتا قدرة العقل على معرفة الحسن والقبيح ولم يثقلا نظرتهما ، مثله ، بفرضية ضرورة بعثة الرسل التي اعتبراها فضلاً زائداً . إن حرص صاحب المغني على الأمانة للواقع يوقعه في الإزدواجية ضمن مذهبه الخلقي نفسه . فهو من ناحية ، يثبت معرفة الحسن ووجوبه والقبيح ووجوب الامتناع عنه بمجرد العقول على وجه الإجمال ، فيبدو موقفه ، من حيث صوريته ، كالأمر الكانطي المطلق ؛ ثم يبرز ، من ناحية ثانية ، سبباً تجريبياً لقبح الظالم ، وهو الغم والألم الحاصلين للمظلوم ، فيظهر لمذهبه لون التجريبية التي تسم مذاهب اللذة والمنفعة .

لا أستطيع القول بأن تصور عبد الجبار للعقل هو من التصورات المحورية في نظامه الفكري ، أي الإنسان والله والعلاقة بينهما ، فأغالي في تقدير أهميته ، كما أنني لا أملك أن اعتبره جزءاً من أحد هذه التصورات ، أعني الإنسان بالتخصيص ، فأبخسه حقه . إنه ، كما آمل أن يكون قد تبين من الفصول السابقة ، تصور وسيلي وبالتالي مشترك . بعبارة أوضح ، إنه

مبدأ ينتظم هذه التصورات الثلاثة ، ولا تفهم هذه ، مجتمعة أو منفردة ، إلا من خلال « مشاركتها » فيه .

لا شك أن ثمة ما يبرر اعتبار تصور العقل جزءاً من تصور الإنسان . فقد رأيناه يتجلى على مستويين ، هما الفردي والاجتماعي ، وبطريقة تبرز العلاقة الجدلية بينهما . العقل الفردي « فعل » : (أو قوة يتمكن بها من الفعل) أي عقل بالفعل بحسب التعبير المشائي ، يمكّن الفرد من استقبال المعرفة وإرسالها إلى الآخر عبر لغة متواضع عليها . إنه رسول الفرد إلى كلية الجماعة وممثل الجماعة في عملية ضبط سلوك الفرد السوي وتوجيهه . لإجماع العقول دور هام في اتصاف العقل بالكلية التي لا بد منها لأي حكم يصل إليه العقل الفردي ، كما أن « جملة العلوم المخصوصة » التي تميز العاقل تشتمل على الكثير مما يعلم بالخبر والاختبار . ولكن هذه المبررات ليست كافية لأن أفعال الله لا تصدر عن تدبير العقل الإنساني ، بل عن الحكمة التي هي نظير العقل على الصعيد الإلهي . فالحكمة الإلهية وإن فاقت العقل الإنساني من حيث القدرة ، إلا أنها لا تختلف عنه من حيث المشاركة في « المعقولية » الشاملة ، أي من حيث تعاملها مع الأشياء والبشر حسب أنماط مفهومة للعقل الإنساني ، وذلك ، كما رأينا ، مما يعرف بأدلة « الباب الأولى » .

ولئن كان التأويل الذي قدمناه لتصور عبد الجبار للعقل يظهر تصوراً على درجة عالية من التركيب ، وأحياناً من الصحة ، إذا ما قيس بما وصلنا – ولا بد من هذا التقييد – عن المتقدمين من المعتزلة أو المعاصرين من متكلمي أهل السنة ، ماتريدية وأشاعرة ، فهو يفوق من حيث التماسك مواقف أسلافه المعتزلين وإن لم يضارع موقف معاصره الباقلاني . وفي تقديري أن ما يبديه من واقعية ومعقولية يعوض عما يعوزه من تماسك .

مُلحَق

سيرة القاضي عبد الجبار

هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبدالله الأسد أبادي المكنى بأبي الحسن . لا تعرف تاريخ ميلاده على وجه التحديد بل نعرف أنه توفي سنة ٤١٥ هـ بعدما جاوز التسعين ، مما يرجح كون ميلاده بين سنة ٣٢٠ و٣٢٤ للهجرة [١].

تميز القاضي بثقافة واسعة وتطور فكري فريد . فقد اطلع في المرحلة الأولى من تربيته على العلوم الدينية المتاحة في بلاد همذان . أخذ الحديث عن أبي الحسن بن سلمة القطان ، وعبد الرحمن بن حمدان الجلاب ؛ وعبد الله بن جعفر بن فارس ، والزبير بن عبد الواحد الأسد أبادي [٢] ؛ وحدّث في بغداد لما أتاها حاجاً [٣] . ومع وروده البصرة تبدأ المرحلة الثانية من ثقافته . فقد درس الكلام الأشعري والفقه الشافعي ، « [ولما] حضر مجلس العلماء ونظر وناظر عرف الحق (الاعتزال ، والكلام لابن المرتضى) فانقاد له » [٤] . أي أنه ترك الأشعرية واعتنق الاعتزال بعكس ما فعله الأشعري قبل نصف قرن .

---

١ - ابن الاثير ، تاريخ الكامل ، القاهرة ١٣٠٣ هـ ، ج ٩ ص ١٣٨ .
٢ - السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى ، تحقيق الطناجي والحلو ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ج ٣ ص ٢٢٠ .
٣ - الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج ١١ ص ١١٣ .
٤ - ابن المرتضى ، طبقات المعتزلة ، ص ١١٢ .

ولما بلغ العقد الرابع من عمره (بعد ٣٦٠ هـ) ورسخت قدمه في الاعتزال ، استقدمه الصاحب بن عباد ، المعروف بسعة علمه وتعاطفه مع المعتزلة ، إلى الري حيث أوكل إليه تدريس الشريعة والكلام المعتزلي ثم ولاه منصب قاضي القضاة . وإذا استثنينا ميل الصاحب إلى الاعتزال ، فقد يكون من الصعب أن نقف على ما حدا به إلى استدعاء أبي الحسن . فالمعروف عن مزاجية الوزير البويهي وحدة طبعه وتقلبه يرجح أنه كان يفضل الاستعانة بأدوات طيعة تجد نفعها في كظم غيظها وملاينة ولي نعمتها . ولئن لم يستسغ القاضي دالة الصاحب عليه ، كما يظهر من رفضه الترحم عليه بعـــد وفاته ، لعدم صحة توبته ، فان مواقف القاضي العملية لم تكن دائماً تعكس مواقفه الفكرية كما يتبيّن من إثرائه الثّراء العريض بعد توليه القضاء(٥) .

ولكن لم يطل به الحال في مقام الثّراء ، إذ لم يلبث أن أفل نجمه بعد وفاة الصاحب . فقد عزله فخر الدولة البويهي من منصبه وصادر أمواله في جملة ما صادر من أموال الوزير .

خلف القاضي التصانيف الكثيرة حتى أربت على أربعمائة ألف ورقة . ولعل لمحنته بعض الأثر في إتاحة متسع من الوقت لكتابة وإملاء ذلك العدد الضخم من المؤلفات . وقد أحصى عبد الرحمن بدوي تلك الآثار بحسب بروكلمن (٦) : « تنزيه القرآن عن المطاعن » و« تثبيت دلائل نبوة سيدنا

---

٥ — ياقوت الرومي ، ارشاد الاريب الى معرفة الاديب ، تحقيق د . س . مرغليوث الطبعة الثانية ، ١٩٢٤-٦ ، ج ١ ص ٧١ ، ج ٢ ص ٢٨٣ ، ٣٣٠ وباقي الفصل عن الصاحب بن عباد .

٦ — Geschichte der Arabischen Litteratur, Leiden, 1937, Erster Supplementband, pp. 343-344.

محمد » و « كتاب المحيط بالتكليف » و « طبقات المعتزلة » وهو أساس « طبقات المعتزلة » لابن المرتضى و « رسالة في علم الكيمياء » و « الآمالي » و « شرح الأصول الخمسة » و « مسألة في الغيبة » و « الخلاف بين الشيخين ». وأهم ما نشر منها هو « شرح الأصول الخمسة » و « المجموع في المحيط بالتكليف » و « المغني في أبواب التوحيد والعدل »[٧] .

٧ – لتفاصيل النشر انظر المصادر والمراجع .

فهرس الأعلام والاماكن والفرق

١ ـ الأعـلام

٢ ــ الأماكن

٣ ــ الفرق

المصادر والمراجع

أولاً : الأصول والدراسات العربية

أ ـ الأصول :

١ ـ آثار القاضي عبد الجبار.

شرح الأصول الخمسة ، تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة، ١٩٦٥ .

المجموع في المحيط بالتكليف ، تحقيق جين يوسف هوبن ، بيروت ١٩٦٥ .

المغني في أبواب التوحيد والعدل ،

الجزء(٥) « الفرق غير الإسلامية » تحقيق محمد الخضيري ، القاهرة (بدون تاريخ) .

الجزء (٦) القسم الأول « التعديل والتجوير » تحقيق د. أحمد فؤاد الاهواني ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

الجزء (٦) القسم الثاني « الإرادة » تحقيق الأب ج. قنواتي ، القاهرة ، (بدون تاريخ) .

الجزء (٨) « المخلوق » تحقيق د. توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة ، (بدون تاريخ) .

الجزء (٩) « التوليد » تحقيق د. توفيق الطويل وسعيد زايد ، القاهرة ، (بدون تاريخ) .

الجزء (١١) « التكليف »، تحقيق محمد علي النجار ود. عبد الحلم النجار ، القاهرة ، ١٩٦٥ .

الجزء (١٢) « النظر والمعارف » تحقيق د. إبراهم مدكور ، القاهرة (بدون تاريخ) .

الجزء (١٣) « اللطف » تحقيق د. أبو العلا عفيفي ، القاهرة، ١٩٦٢.

الجزء (١٤) « الأصلح» تحقيق مصطفى السقا، القاهرة، ١٩٦٥ .

الجزء (١٥) « التنبؤات والمعجزات » تحقيق د. محمود الخضيري ود. محمود قاسم ، القاهرة ، ١٩٦٥.

الجزء (١٦) « إعجاز القرآن » تحقيق أمين الخولي ، القاهرة ، ١٩٦٠.

الجزء (١٧) « الشرعيات » تحقيق أمين الخولي ، القاهرة ، (بدون تاريخ) .

٢ ــ الأصول الأخرى :

ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، القاهرة، ١٩٤٨.

ابن خلدون ، **المقدمة** ، بيروت ، (بدون تاريخ) .

ابن رشد ، **مناهج الأدلة في عقائد الملة** ، تحقيق د. محمود قاسم ، القاهرة ، ١٩٦٤.

ابن سينا ، **الشفاء** ، **الإلهيات** ، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد ، القاهرة ، ١٩٦٠.

مبحث عن القوى النفسانية أو كتاب في النفس على سنة الاختصار ومقتضى طريقة المنطقيين ، (هدية الرئيس) تحقيق أدورد فنديك ، القاهرة ، ١٣٢٥ هـ .

ابن المرتضى ، **طبقات المعتزلة** ، تحقيق سوسنة ديفلد ڤلزر ، بيروت ١٩٦١ .

أرسطو ، **كتاب السياسة** ، تعريب أحمد لطفي السيد ، القاهرة ، ١٩٤٧ .

الأشعري ، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين** ، طبعة ريتر ، استانبول ، ١٩٣٠ .

كتاب اللمع ، تحقيق مكارثي ، بيروت ، ١٩٥٣ .

الباقلاني ، **كتاب التمهيد** ، تحقيق ريتشرد مكارثي ، بيروت ، ١٩٥٧

البغدادي ، (اسمعيل) ، **هدية العارفين** ، استانبول ، ١٩٥١

البغدادي ، (عبد القاهر) ، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم** ، تحقيق محمد بدر ، القاهرة ، ١٩١٠ .

التوحيدي ، **الإمتاع والمؤانسة** ، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين ، عن نشرة القاهرة ، ١٩٤٦ .

الجاحظ ، **كتاب الحيوان** ، تحقيق عبد السلام هارون ، مصر ، (بدون تاريخ) .

كتاب المسائل والجوابات في المعرفة ، تحقية بلات ، بيروت ، ١٩٦٩ .

الجرجاني ، **التعريفات** ، القاهرة ، ١٣٠٦ هـ .

الخياط ، *الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد* ، تحقيق نيبرج ، القاهرة ، ١٩٢٥ .

الرومي، (ياقوت)، **إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب** ، تحقيق د. س. مرغليوث الطبعة الثانية ، ١٩٢٤ .

الزمخشري ، **الكشاف عن حقـائق غوامض التنزيل**، القاهرة، ١٢٨١ هـ .

السبكي ، **طبقات الشافعية الكبرى** ، تحقيق الطناجي والحلو، القاهرة ، ١٩٦٤ .

الشهرستاني، **الملل والنحل** ، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل ، القاهرة ، ١٩٤٨ — ١٩٤٩ .

الغزالي ، **المستصفى من علم الأصول** ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٣٧ .

الفارابي، **رسالة في العقل**، تحقيق موريس بويج، بيروت، ١٩٣٨

الكندي ، **رسائل الكندي** ، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريده ، القاهرة ، ١٩٥٠ .

الماتريدي ، **كتاب التوحيد** ، تحقيق د. فتح الله خليف ، بيروت ، ١٩٧٠ .

المحاسبي ، **العقل وفهم القرآن** ، تحقيق حسين القوتلي ، بيروت ، ١٩٧١ .

النوبختي ، **فرق الشيعة** ، تحقيق هلموت ريتر ، استانبول، ١٩٣١ .

ب — الدراسات :

بدوي، عبد الرحمن، **مذاهب الإسلاميين**، بيروت، ١٩٧١ .

بينس ، سلومون ، **مذهب الذرة عند المسلمين** ، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريده ، القاهرة ، ١٩٤٦ .

جار الله، زهدي، **المعتزلة** ، القاهرة ، ١٩٤٧ .

الدوري ، عبد العزيز ، **دراسات في العصور العباسية المتأخرة** ، بغداد ، ١٩٤٥ .

تاريخ العراق الإقتصادي في القرن الرابع الهجري، بغداد ، ١٩٤٨ .

مقدمة في التاريخ الإقتصادي العربي ، بيروت ، ١٩٦٩ .

عثمان ، **قاضي القضاة عبد الجبار** ، بيروت ، ١٩٦٧ .

نظرية التكليف ، بيروت ، ١٩٧١ .

عمارة، محمد، **المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية**، بيروت، ١٩٧٢.

ميتز ، آدم ، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، بيروت ، ١٩٦٧ .

نادر، البر نصري ، **فلسفة المعتزلة** ، القاهرة ، ١٩٥١ .

النشار ، علي سامي ، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي** ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٥.

ثانياً : الأصول والدراسات الأجنبية :

أ ـ الأصول :

Aristotle, *The Basic Works of Aristotle,* New York, 1941.

Descartes, René, *Discours de la Méthode,* Paris, 1934.

Empiricus, Sextus, *Outlines of Pyrrhonism, Scepticism, Man God*. Edited by Philip Hallie. Middletown, 1964.

Russell, Bertrand, *Problems of Philosophy,* London, 1912.

ب ـ الدراسات :

Arberry, A.J., *Revelation and Reason in Islam,* London, 1957.

Bernand, Marie, «L'Igma chez 'Abdal-Jabbar et l'Objection d'an-Nazzam», *Studia Islamica, XXX (1969).*
«La Notion de 'Ilm chez les Premiers Mu'tazilite» *Studia Islamica,* XXXVI (1972).

«Nouvelles remarques sur l'igma' chez le qâdi Abd al-Gabbar Arabica, 19 (1972).

Brunschvig, R., Rationalité et tradition dans l'analogie juridico - religieuse chez le mu'tazilité 'Abd al-Jabbar *Arabica,* 19 (1972).

Corbin, Henri, *Histoire de la Philosophie Islamique,* Paris, 1964.

Cornford, F.M., *From Religion to Philosophy,* London, 1912.

Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy,* New York, 1970.

Gardet, L. & Anawati, G., *Introduction à la Théologie Musulmane,* Paris, 1948.

Hourani, G.F., *Islamic Rationalism,* Oxford, 1971.

«The Rational Ethics of 'Abd al Jabbar' in *Islamic Philosophy and the Classical Tradition,* Oxford, 1972.

Ibish, Y., *The Political Doctrine of al-Baqillani,* Beirut, 1966.

Kraus, P., «Beitrage zur Islamischen Ketzergeschichte «*Rivista degli Studi Orientali,* XIV (1934).

Peters, J.R., *God's Created Speech,* Leiden, 1976.

Ritter, H., «Studien zur Geschichte der islamischen Frommigkeit», I, *Der Islam,* XXI (1933).

Stern, S.M., «Abd al-Jabbar», *Encyclopedie de l'Islam,* Nouvelle édition, 1960.

«Abd al-Jabbar's Account of how Christ's Religion was falsified by the Adoption of Roman Customs», *J.T.S,* new series 19 1968.

Vajda, G., «Autour de la Théorie de la Connaissance chez Saadia», *R.E.J.,* 126 (1967).

Von Grunebaum, E., «The Concept and function of Reason in Islamic Ethics», Oriens, 15, 1962.

Watt, W.M., «The Political Attitude of the Mu'tazilah», *J.R.A.S.,* (1963).

Wensinck A.J., *The Muslim Creed,* Cambridge, 1932.

الفهرس

الفصل الثالث

تصويب

الصفحة	خطأ	صواب
٤٦	ص ٤١	ص ٥٧
١١٣	تحريم البيغ	تحريم البيع
١٢٧	«الجام العوام»	« الجام العوام »

HUSNI ZAYNEH

THE MU'TAZILITE'S CONCEPT OF REASON

Dar al-Afaq al-Jadida
BEIRUT-LEBANON